This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

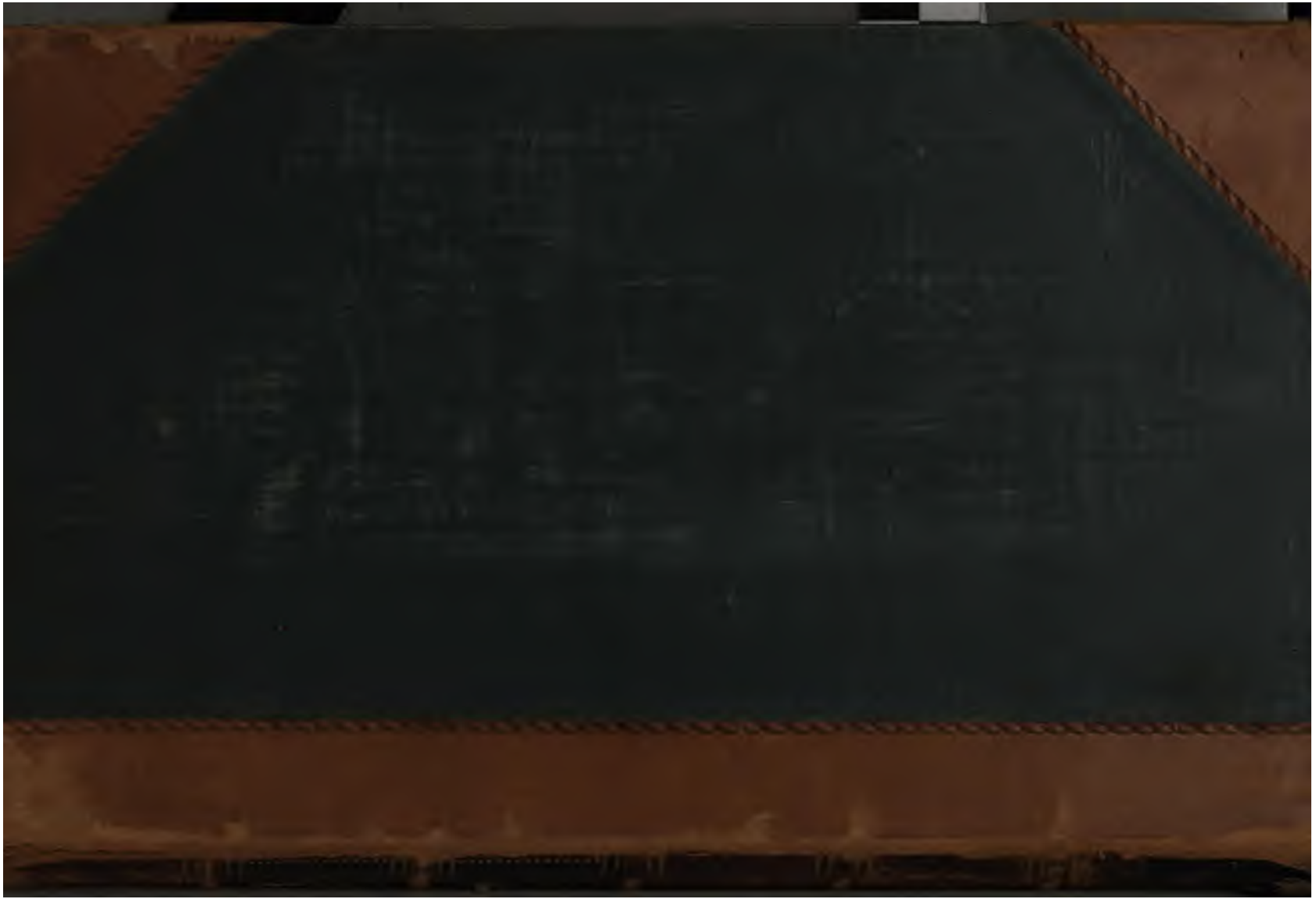
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

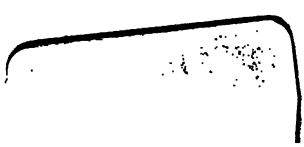
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`



6000590692



600059069Z

600059069Z

MÉMOIRES

POUR SERVIR À

L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

AU XVIII^e^ SIÈCLE

PARIS. — TYPOGRAPHIE DE GAITTET ET Cie
Rue Gît-le-Cœur, 7

MÉMOIRES

POUR SERVIR A

L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

AU XVIII[E] SIÈCLE

PAR PH. DAMIRON

Membre de l'Institut, Professeur honoraire à la Faculté des Lettres de Paris

---

TOME PREMIER

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE

39, RUE SAINT-ANDRÉ-DES-ARTS

1858

~~250. d. 123.~~
265. i. 88.

PRÉFACE.

Je donne aujourd'hui réunis ces mémoires, qui ont déjà reçu une première publicité, et qui, après avoir été communiqués à l'Académie des sciences morales et politiques, ont successivement paru dans le recueil de ses comptes-rendus.

Ainsi rapprochés, ils n'en sont pas mieux ce que, par leur nature, ils n'étaient pas destinés à être, une œuvre une, une histoire, l'histoire de la philosophie sensualiste au XVIII^e^ siècle; ils en restent de simples éléments, et cependant ils n'en ont pas moins leur incontestable unité; ils l'ont dans l'esprit même dont ils sont pénétrés, si ce n'est dans la manière dont ils sont composés; c'est ce que je voudrais expliquer en quelques mots au lecteur, ne fût-ce que pour prévenir et me concilier d'avance son intérêt.

Ce qui pourrait d'abord sembler de jugement fort sévère, que je porte à différents points de vue sur la philosophie qui a dominé au XVIII^e^ siècle, c'est que j'étends ce jugement à ce siècle lui-même et que, passant par là les bornes du juste comme du vrai, je fais indiscrètement injure à sa mémoire, et que je ne lui rends pas en respect et en équitable reconnaissance ce qui lui est dû, pour ce qu'avec de fâcheux il nous a légué d'excellent.

On se tromperait, toutefois, si on faisait cette confusion, et, en me supposant cette intention, on m'aurait fort mal compris.

Sans doute, la philosophie que le XVIII^e^ siècle a préférée, n'est rien moins que plausible. A la prendre en toute rigueur, c'est le scepticisme pour commencer, et le matérialisme pour finir; c'est le scepticisme contre le spiritualisme, et au profit du matérialisme; c'est avec et par le matérialisme, le fatalisme, l'égoïsme et l'athéisme; ces mots sont durs, je le sais, mais ils sont exacts et justes; ils ne disent que ce qu'ils doivent dire; ils sont, d'ailleurs, acceptés, usités, célébrés par la plupart des auteurs dont j'aurai à parler, et ils ne sont que faiblement désavoués, adoucis et atténués par les autres; la logique les commande, si la prudence ou la politesse du langage les élude et les écarte.

Ainsi, dans cette doctrine, on débute par le doute, s'il est vrai même que ce soit le doute, et qu'on ne nie pas d'abord une chose pour en mieux affirmer ensuite une autre. On doute, et de quoi? de l'âme en premier lieu, de son existence propre et substantielle, des plus

excellentes de ses facultés, et en particulier de la liberté; de Dieu, en second lieu, de son être et de ses attributs, de ceux surtout d'entre eux qui en font une providence; c'est-à-dire qui ont doute de tout; car Dieu et l'âme de moins, que reste-t-il encore à croire? Rien, du moins dans l'ordre moral; le néant y est fait; l'intelligence n'y a plus d'objet. Mais au fond on ne doute pas, on ne le fait que pour la forme, et le scepticisme n'est qu'un tour que l'on prend pour mieux arriver à cet exclusif dogmatisme, qui se nomme le matérialisme; ce que marque assez d'une part ce premier principe que l'on met en avant : qu'il n'y a rien dans l'intelligence qui n'ait d'abord été dans les sens; et de l'autre, toute la suite des conséquences qu'on en déduit et qui sont en somme : 1° Que l'âme est une chose des sens, qu'elle est le corps en une de ses fonctions, un des résultats de l'organisation; 2° que Dieu n'est également qu'une chose des sens; qu'il n'est en grand que ce que l'âme est en petit, qu'il est le tout de ce dont elle n'est qu'une minime partie, la nature, en un mot, ou la matière universelle; 3° qu'enfin, si tel est Dieu, et si telle est l'âme, notre destinée est très-simple : vivre pour sentir, tant qu'il y a sensation, après quoi tomber au néant, le tout sous la loi fatale d'une aveugle nécessité. Voilà, en effet, où se termine, et il faut ajouter où s'abîme cette philosophie qui, sensualiste jusqu'au bout, l'est en morale comme en métaphysique, et en théodicée comme en psychologie.

Or, c'est cette philosophie qui a régné, sinon exclusivement, du moins principalement au XVIII^e^ siècle. Les raisons, s'il le fallait, en seraient faciles à donner; je

n'ai pas à les développer, je me borne à les indiquer : indépendamment des hommes mêmes qui en furent les premiers pères, les auteurs, les promoteurs, ou les actifs propagateurs, il y en a des causes générales aisées à déterminer : en premier lieu, l'état des mœurs de plus en plus relâchées; en second lieu, celui des croyances qui ne s'étaient guère mieux maintenues; en troisième lieu, les passions politiques, hostiles à tous les pouvoirs établis, mais plus particulièrement au clergé, qu'elles attaquaient dans sa doctrine pour l'atteindre dans sa force; enfin, le dirai-je aussi, le cartésianisme lui-même non pas, certes, directement, et par ce qu'il avait de solide, mais, indirectement, et par ce qu'il offrait d'insuffisant dans certaines de ses solutions, ce qui avait déjà pu se pressentir avec Hobbes et Gassendi, et ce qui se remarqua de plus en plus avec Locke et ses disciples.

Que faut-il cependant en conclure? que c'est là toute la foi, toute la pensée et par conséquent toute la règle de vie de ce siècle? Ce serait se méprendre et manquer de justice et de discernement.

La philosophie de la sensation est sans contredit la doctrine de la plupart des auteurs en crédit à cette époque; mais elle n'est pas celle de tous, elle n'est même dans aucun sans quelque heureuse contradiction; et elle compte d'ailleurs entre eux plus d'une éclatante exception.

Elle est celle d'Alembert, qui en est Le Sage si l'on veut, l'Anaxagore, comme l'appelait Frédéric, quand il n'en est pas toutefois le Protogaras ou le Diagoras, comme il le nommait aussi; elle est celle de Diderot, qui

en est l'inspiré, l'apôtre fougueux, une sorte d'Hiérophante; celle d'Helvétius et de Saint-Lambert qui en sont les hommes du monde, les moralistes; celle du marquis d'Argens, qui en est plus particulièrement le sceptique; celle de d'Holbach, qui en a sans éclat le lourd et emphatique fanatisme; de De la Mettrie qui en a la folie sans retenue ni pudeur; enfin de Naigeon, de Sylvain Maréchal et de De Lalande, qui en sont les confesseurs déclarés en tout ce qui est d'athéisme.

Mais elle n'est qu'à demi, elle n'est pas constamment ni très-conséquemment celle de Voltaire, dont le bon sens, le génie et le cœur ont souvent d'autres et de meilleurs inspirations; ce n'est nullement celle de Rousseau, de Montesquieu et de Turgot; ce n'est pas même à certains égards celle qui est propre à Condillac, et je ne parle ici que de la France, car dans d'autres pays elle n'a pas la même faveur. Elle forme une École dans un parti, et ne s'étend pas à tout ce parti; il y a plus, il y a mieux, il y a quelque chose de plus général et de plus vrai pour éclairer, animer, émouvoir et guider tous ces esprits généreux qui, même engagés dans les liens d'un faux et fâcheux système, savent s'en affranchir au besoin et se tourner vers un autre ordre d'idées.

Le XVIII^e^ siècle est un siècle de lumières, ou si l'on aime mieux de raisonnement; mais c'en est un aussi de sentiment, et quoiqu'il n'y ait guère accord, qu'il y ait même contradiction entre ce qu'il affirme théoriquement et ce qu'il croit instinctivement, comme après tout l'opposition se résout en lui par la prédominance de ses bons mouvements sur ses opinions, on comprend qu'il ait pu

vivre, aimer, vouloir et agir dans un sens et spéculer dans un autre, qu'il ait pu, malgré tout son scepticisme ou tout son sensualisme, avoir aussi son spiritualisme et parmi toutes ses négations ou ses fausses affirmations ne pas manquer intimement d'une sorte de religion. Il a eu en effet sa foi, sa loi, le principe de liberté, qui veut que la société, parvenue à sa maturité, ait le droit avec le devoir de se gouverner elle-même, et dans une certaine mesure et sous de certaines conditions, de participer à la conduite de ses affaires et de ses destinées. Ce principe, fruit de l'expérience et de la raison, résultat de cette longue éducation des peuples, qui n'est autre que la civisation, et qui se fait dans le cours des âges par les institutions, les mœurs, les sciences et les arts, tous les éléments de la vie politique et sociale en progrès, ce principe, dis-je, a été le grand mobile et comme la religion du XVIII^e^ siècle; la religion, je le répète, parce que dans cette estime, ce respect et ce soin pieux de l'humanité, qu'il s'agit d'élever à la dignité de la vie libre dans la cité, il y a aussi de la charité, et comme une manière d'aimer et d'honorer dans l'homme ce que Dieu y a mis de plus saint, je veux dire la faculté de se posséder et de se gouverner en vue du bien et du vrai. Serait-ce trop s'avancer que d'ajouter que dans ce siècle, à de certains égards très-peu chrétien, c'est là cependent la part qui lui reste de christianisme, un peu trop humaine peut-être, mais encore assez pure et assez efficace. De là, soit ses vertus, soit ses aimables qualités, sa libéralité de pensée, sa générosité de cœur, son amour du bien public, sa bienveillance universelle, sa facile tolérance,

la douceur de ses mœurs, et parmi tout ce sensualisme auquel il incline par système, ce goût passionné pour les choses de l'âme, qu'il tire de ce spiritualisme implicite et secret dont témoigne en lui le principe de liberté.

De là aussi cette grande chose, qu'il a faite, et qu'il ne faut pas craindre, à son honneur, de nommer : **La révolution**. S'il est vrai en effet qu'elle ait été pour la société ébranlée non pas seulement un renversement, mais aussi un redressement, mieux qu'une ruine, un rétablissement, une rénovation, une vie nouvelle, plus ample, plus large et plus équitable pour tous, qu'y pouvait une philosophie, qui des plus vitales et des plus sociales des vérités, ne faisait que doute ou négation? rien; rien, dis-je, sinon exciter l'élément violent et déréglé, qui devait s'y mêler, et que certes avec son fatalisme, son égoïsme et son athéisme, elle était bien incapable de contenir et de réprimer.

Mais il y avait au-dessus et à l'encontre de cette philosophie, une croyance, une foi, une de ces raisons d'agir, que Dieu, dans ses conseils, ménage aux hommes pour les mieux conduire; il y avait le principe de liberté qui, quoiqu'il se soit produit parmi de bien aveugles passions et de bien détestables crimes, n'en est pas moins venu non pour la perte, mais pour le salut, pour le bien et non pour le mal de la société renouvelée, pour la consécration par la loi au sein de cette société, de cette pure et douce maxime : *homo homini res sacra*, au lieu de celle-ci, qui l'est si peu : *homo homini lupus*.

Là est la justification et le titre de gloire du XVIII^e^ siècle; ils ne sont pas dans cette philosophie qui spécula-

tivement du moins fit si peu pour l'humanité, qu'elle n'apprenait ni à connaître ni à aimer.

Ainsi le XVIII^e^ siècle a été religieux à sa manière; il l'a été de cœur sinon d'esprit; il l'a été par ses sentiments, à défaut de ses théories, et tout en se préoccupant peut-être un peu trop de la créature, il n'a cependant pas oublié dans ses hommages le créateur; car ce qu'il a voulu pour l'une a été la justice telle que l'a instituée l'autre, telle que l'a faite Dieu le père du droit et le bien même en son essence. Logiquement et au nom d'un système il a pu douter de Dieu et de l'âme; plus intimement et plus véritablement il y a cru et il s'est ému, il s'est passionné pour cette croyance, il a prêché, agi, souffert et triomphé pour elle; pour elle il a eu ses fidèles, ses âmes dévouées, ses héros et ses martyrs. Qu'il en soit loué et s'il lui faut, à côté de la reconnaissance qui lui en revient à bon droit, un peu d'indulgence pour ses faiblesses et ses fautes, pourquoi ne le dirais-je pas aussi, dussé-je paraître le répéter, mais je puis l'attester, je l'avais pensé et écrit avant de l'avoir entendu d'une bouche plus autorisée[1]: parce qu'il a beaucoup cru, parce qu'il a beaucoup aimé, qu'il lui soit beaucoup pardonné.

Après ces paroles, comment pourrais-je craindre encore d'être accusé de ne lui avoir pas rendu toute justice, et de l'avoir injurieusement confondu dans une même réprobation avec une doctrine, qu'il a eu le tort, il est vrai, et l'inconséquence à la fois, d'accueillir avec une trop exclusive faveur.

1. M. Guizot dans son discours en réponse à celui de M. Biot.

Que si cependant, par sollicitude pour sa mémoire, on trouvait qu'il est aujourd'hui inopportun et fâcheux de revenir avec une trop constante persistance et une trop vive insistance sur cette philosophie, que l'on tient d'ailleurs pour vieillie et comme déchue sans retour, je répondrais : s'assure-t-on bien qu'elle n'a réellement parmi nous aucune chance, aucune cause de renaissant succès? n'en reconnaît-on des traces vives et même des symptômes assez éclatants dans aucun écrit contemporain? sait-on certainement si notre jeunesse, mal prémunie, faute d'études suffisantes, n'est pas tentée de ce côté et gagnée à ces théories, qui trompent mais flattent son inexpérience et son esprit d'indépendance? où va-t-elle sans boussole de flots en flots poussée? rejetée à son insu en arrière quand elle croit avancer, ne se trouverait-elle pas par aventure ramenée vers le XVIII^e^ siècle comme vers une terre nouvelle et promise à ses espérances? Chez nous et hors de chez nous, n'y a-t-il pas des courants entraînants qui l'y portent? avec le concours de philosophies qui nous sont venues d'ailleurs, n'y a-t-il pas parmi nous sinon des philosophies, du moins des impressions, des impétuosités philosophiques, *impetus philosophici*, comme le dit Bacon, qui la précipitent non sans périls vers ces rives fatales, mais qu'on lui pare, pour la séduire, d'apparentes nouveautés? Des doctrines qui n'ont pas précisément le sens de celles du XVIII^e^ siècle, mais qui en se séparant comme elles du du simple et commun spiritualisme, semblent par là même marcher de conserve avec elles, ne contribuent-elle pas également, quoique indirectement, à la tourner

vers ces mêmes horizons, vers ces mêmes écueils? De plus d'un côté n'y a-t-il pas du mouvement dans ce sens? Or, s'il en est ainsi, s'il y a pour elle, tels dangers que celui que je signale, est-il hors de propos et à contre-temps de revoir ces lieux fameux où bien des imprudents peuvent encore échouer, de les revoir, dis-je, de près, dans le détail et en les sondant jusque dans leurs plus bas fonds, afin d'en mieux marquer tous les points de naufrage ; de rechercher toute cette philosophie, qu'on se plaît trop à croire vieillie et comme sans vie, pour l'examiner non-seulement dans les plus inoffensives de ses maximes, les plus fines de ses réserves, les plus plausibles de ses apparences, dans tout ce qui la peut sauver des plus fâcheux de ses caractères, mais aussi et surtout dans les plus rigoureux à la fois et les plus grossiers de ses principes et les plus extrêmes de ses conséquences? c'est ce que j'ai essayé dans ces mémoires, qui sont comme autant de voyages, accomplis à diverses reprises dans ce monde philosophique du XVIII^e^ siècle, afin d'en reconnaître et apprécier les faux et funestes enseignements. Puissent les nouveaux-venus profiter de ces études et éclairés par ces expériences, ne pas s'engager imprudemment dans ces voies périlleuses! Qu'ils sachent du moins d'avance en toute exactitude, quelle est en elle-même cette philosophie dont ils se laissent préoccuper, et ce qu'elle devient, même entre les mains de ses meilleurs maîtres, mais surtout entre celles des plus téméraires et aussi, il faut bien le dire, des plus conséquents de ses partisans! Qu'ils n'ignorent pas de quels devanciers de tout genre et de tout ordre, depuis les

plus sages et les meilleurs esprits jusqu'aux plus déréglés, ils devront accepter et supporter la responsabilité! Qu'ils songent qu'en avouant les uns, il est difficile, logiquement, de désavouer les autres, et en prenant place dans leur commune école, de ne pas entrer en solidarité avec ceux-ci comme avec ceux-là! Pour moi, du moins, mon œuvre faite et ma tâche achevée, je n'aurai pas à me reprocher d'avoir rien négligé pour remettre dans tout son jour, en la présentant sous toutes ses faces, à tous ses degrés et dans toutes ses nuances, cette philosophie, qu'il faut de tout point bien connaître, si l'on veut aussi de tout point la bien juger et la bien apprécier.

Que si, par hasard, l'on trouvait que j'ai parfois poussé à son égard ce soin de recherche et d'examen un peu trop loin, et qu'il fallait la laisser là où elle cesse d'être un système pour devenir un blasphème, et perd le caractère de doctrine pour prendre celui d'une folle insulte aux plus saintes des vérités, et qu'on me demandât quel peut être l'intérêt d'une étude tombée si bas et sur de si médiocres auteurs, j'aurais, je crois, ma justification dans une raison de quelque poids.

C'est un triste spectacle, sans doute, et peu fait pour élever l'âme, que celui d'une philosophie, qui, déchue de la sphère de la haute spéculation, où la retenaient encore ses premiers et ses plus excellents auteurs, s'abaisse avec leurs disciples, et surtout avec les moins sensés et les moins distingués d'entre eux, jusqu'à la vulgarité de ses plus infimes conséquences; c'est un triste spectacle, je le répète, mais qui renferme cepen-

dant une utile leçon ; car il nous laisse voir le rapport de paternité, éloignée, si l'on veut, mais certaine néanmoins, de ces fermes et vigoureux esprits, de ces riches intelligences, de ces sages, il est vrai, qui s'égarent, des Hobbes, des Gassendi, des Spinosa, des Locke, avec ces enfants perdus d'une postérité qu'ils eussent reniée, mais dont la sévérité de l'histoire, au nom de la logique, leur impose justement l'inévitable solidarité. Il y a certes là de quoi mettre en crainte et en sollicitude quiconque livre au monde, sans l'avoir assez pénétrée, une de ces pensées qui sont destinées à occuper et à entraîner les intelligences. La grandeur y fût-elle et la fécondité, et l'apparente rigueur, et des parties du génie, s'il y manque la sagesse, le juste sens du vrai, la modération et la règle, des exemples tels que ceux que j'aurai à placer sous les yeux du lecteur, laissent trop prévoir à quelles extrémités elles peuvent être poussées. C'est une responsabilité à laquelle les meilleurs, les plus nobles, les plus puissants penseurs n'ont pas toujours échappé, à plus forte raison ceux qui sont moins bien doués et qui n'ont pas pour se racheter des mérites d'un ordre à part. Serait-ce trop dire, que d'affirmer que cette fâcheuse expérience à peine achevée parmi nous avec le XVIII^e^ siècle, s'est renouvelée chez nos voisins d'outre-Rhin avec le XIX^e^, et que là aussi de grands noms, malgré les plus pures intentions, les vues les plus élevées, les plus savantes combinaisons, ont été trahis dans les côtés défaillants de leurs conceptions philosophiques, par des disciples trop conséquents et qui l'ont été jusqu'aux plus hasardeuses et aux plus étranges témérités. Or, pour que de

tels enseignements continuent à porter leurs fruits, n'est-il pas nécessaire de se les remettre de temps en temps en mémoire, fût-ce même au prix de quelques dégoûts, et n'y avait-il pas là de quoi me soutenir et me dédommager dans la tâche, souvent ingrate, que j'ai eu à remplir, lorsqu'il m'a fallu exhiber, sans détour, montrer du doigt et comme stigmatiser toutes ces pauvretés et toutes ces grossièretés d'une philosophie en déclin. C'est vers les grandeurs de l'esprit qu'il faut sans doute, avant tout, avoir les yeux tournés ; mais il faut aussi, par accident, les laisser tomber sur ses petitesses et ses bassesses ; car si l'une de ces vues élève l'âme, l'autre la préserve et la prémunit, et de leur concours bien ordonné se compose cette science du bien et du mal à la fois, du bien pour l'imiter, du mal pour l'éviter, qui est en somme le fond de toute sagesse humaine.

Qu'on me permette d'ajouter, afin d'expliquer toute ma pensée, que je n'ai fait ce livre contre aucun livre ; je l'ai fait en lui-même et pour lui-même, sans autre objet que celui que son titre même exprime. Il était conçu, composé et écrit, pour la plus grande partie, avant qu'aucune publication de date plus ou moins récente pût lui donner quelque chance d'opportunité et d'à-propos.

Si donc une certaine faveur devait lui revenir des circonstances dans lesquelles il va paraître, tout accidentelle qu'elle serait, je ne la refuserais pas ; je ne l'aurais pas recherchée, mais je me garderais de la décliner, et je n'aurais aucun regret d'avoir fait, par événement, opposition à une doctrine qui, renouvelée de nos jours avec plus ou moins de gravité et de talent, ne

au moins là un sujet de doute et de légitime sollicitude.

Je ne voudrais pas non plus calomnier nos récentes études, ces études qui datent d'hier; elles ont pu gagner en étendue, en variété et en utilité; cependant si la pente en était vers les sciences beaucoup plus que vers les lettres et vers l'économie et l'industrie, beaucoup plus encore que vers les sciences, ne serait-ce pas aussi un péril pour les jeunes intelligences, que la philosophie, pour sa part, n'eût d'autres leçons à leur donner que celles d'une doctrine qui, du beau comme du bien et du vrai comme de l'honnête, ne ferait autre chose qu'un objet de sensation?

Enfin bien moins encore voudrais-je être injuste envers les lettres contemporaines, qui sont d'ailleurs hors d'atteinte et à l'abri de reproche dans tout un ordre d'œuvres, éloquence, philosophie, histoire et haute critique, dont elles peuvent à bon droit s'honorer. Mais sans prétendre ici instruire de nouveau leur procès, quant à d'autres genres, à ceux surtout qui sont les plus accessibles aux lecteurs et auteurs à la fois, n'y aurait-il pas à concevoir quelque sérieuse inquiétude si, au peu de sévérité, de sobriété, de délicatesse et de règle qu'elles portent dans les travaux d'imagination, il venait s'ajouter une raison, qui en serait la justification de ne pas mieux se tempérer, s'ordonner, se pénétrer de spiritualité et de moralité. C'est bien assez déjà du penchant qu'elles ont par abandon ou petit calcul de succès aux choses de la sensation, sans qu'il s'y joigne un engagement tiré du raisonnement; sans qu'elles pèchent à la fois de leur péché

propre, et de celui d'autrui, de celui d'une philosophie qui leur ôterait tout scrupule, et les atteindrait dans leur goût même, ce point sacré pour elles, et comme leur intime conscience.

Voilà jusqu'où certainement peut aller le sensualisme. Si après cela on en veut encore, on saura du moins ce que l'on veut; principes et conséquences, on n'en ignorera rien; on optera en connaissance de cause.

Une part de l'intérêt, que l'on trouvera peut-être à ces mémoires, sera dans l'esprit selon lequel toute cette philosophie y sera analysée, discutée et jugée. Ils n'en seront sans doute pas l'histoire, j'ai dit pourquoi; mais ils en seront du moins la chronique fidèle, fidèle même jusqu'au scandale de ses plus téméraires propos, lorsqu'il y aura quelque utilité à les recueillir et à les rapporter. Ils n'en feront ainsi que mieux pénétrer dans tout le secret d'une doctrine, au sujet de laquelle, comme dans un grave procès, aucune pièce, petite ou grande, ne doit être négligée. Ils participeront du caractère de l'instruction, judiciaire et l'information en particulier y sera si ample, et si j'ose le dire, si exacte et si sûre, que, quelle que soit d'ailleurs la sentence qui doive ensuite être portée, elle ne sera du moins prononcée que sur documents certains.

J'interviendrai, du reste, moi-même, dans cet examen, selon mon devoir, comme juge, et, je le dis d'avance, je condamnerai; mais je condamnerai les idées et non les hommes, les principes et non les personnes, auxquelles, par conscience comme par goût, j'aimerai et m'attacherai à être toujours bienveillant, équitable et

favorable. En sorte que ma critique, même sévère, ne sera, du moins je l'espère, jamais agressive, acerbe et offensante; elle sera, autant qu'il dépendra de moi, pacifique et modérée. Je ne m'abstiendrai pas de polémique, puisque j'aurai à combattre; mais je ne ferai pas la guerre pour la guerre, je la ferai pour la paix, c'est-à-dire pour la vérité, qui est la paix dans l'ordre des idées.

C'est ainsi que ces mémoires auront pour moi un charme tout particulier. Au lieu d'être comme autant d'arènes, ouvertes aux luttes bruyantes, hostiles et passionnées, ce seront plutôt, pour ainsi dire, des lieux de recueillement, de tranquilles retraites, ménagées, ainsi qu'il convient à mon âge, pour les calmes et définitives pensées, après les rudes labeurs de la vie toute militante de l'enseignement, qui a si longtemps été la mienne. Aussi m'y plairai-je, m'y complairai-je, on s'en apercevra trop peut-être, de manière à m'y surprendre en haltes fréquentes, en longs détours, en digressions cherchées, toujours, il est vrai, en vue de l'objet qui m'est cher avant tout, la philosophie. Ça été là ma tentation; y ai-je trop facilement cédé? Le lecteur en jugera; mais s'il ne partage pas ma faiblesse, du moins, j'ose l'espérer, il me la pardonnera, en considération des raisons qui la rendent excusable.

Il arrive parfois que quand on retouche à de vieilles maisons, pour les réparer et les restaurer, aux premiers coups qu'on y porte, elles chancèlent et menacent ruine, parce qu'elles pèchent par le fond. J'ai dû retoucher aussi, pour les livrer plus convenables au public, à ces

mémoires, mes vieilles maisons à moi, et dont plusieurs sont déjà assez anciens. Eh bien! l'avouerai-je, en y remettant la main, je ne les ai pas trouvés trop caducs, je n'ai pas eu à les reprendre à la base, je n'ai eu guère qu'à les rafraîchir au dehors et comme à la surface. Ils se soutenaient d'eux-mêmes, parce qu'ils avaient, je crois, été dès le principe solidement établis.

On lisait beaucoup au XVIII^e^ siècle, mais on lit fort peu dans le nôtre la plupart des auteurs dont j'ai eu à m'occuper. Qui est curieux aujourd'hui de Sylvain Maréchal et de Delalande, de d'Holbach et de Naigeon, de De la Mettrie et de Robinet? Qui l'est du marquis d'Argens? Qui l'est même beaucoup d'Helvétius et de Saint-Lambert? Et si on l'est davantage de d'Alembert et de Diderot, surtout de Diderot, ce n'est pas pour le tout, ce n'est que pour quelques parties, même assez rares, de leurs œuvres; et on s'explique ce défaut d'intérêt à leur égard; ils ne sont aucuns des écrivains de l'ordre et à l'égal de ceux auxquels on revient incessamment; et ni par le style, ni par la pensée, ils n'ont cet éternel attrait, qui est la vertu des grands noms; ils s'effacent et pâlissent comme dans une sorte de lointain devant les plus éminents et les plus illustres de leurs contemporains; ils ne sont pas des grands astres du XVIII^e^ siècle. Cependant, pour l'histoire en général, et en particulier pour l'histoire de la philosophie de ce temps, ils sont bons, ils sont même nécessaires à connaître. Or, j'estime que dans ces mémoires, et tels qu'ils y sont représentés, je les fais connaître; je les fais voir et parler en quelque sorte, tant je les analyse et les cite avec fidélité, tant je

rends exactement en sa forme et en son fond la substance de leurs idées.

Je dispense ainsi le lecteur d'une ingrate et fastidieuse tâche, et lui procure cependant, jusqu'à un certain point, les profits d'une étude directe et personnelle. C'est en quoi encore je puis dire que ces mémoires ont quelque solidité.

Ils en ont également, en ce sens que, s'ils sont des travaux d'histoire, ils en sont aussi, et même par-dessus tout, de philosophie, et que selon cette juste maxime : l'histoire non pour l'histoire, mais pour la philosophie elle-même; l'histoire pour commencer et la philosophie pour finir; l'une comme moyen, et l'autre comme but; l'une comme servante et l'autre comme maîtresse; que selon, dis-je, cette maxime, ils contiennent et expriment, parmi toute la critique dont ils abondent, une bonne part de doctrine. Bien persuadé, en effet, qu'il n'y a si médiocres auteurs avec lesquels on ne trouve sujet et occasion de philosopher, je n'ai pas craint de l'essayer même avec les moins considérables de ceux dont j'ai eu à traiter, et quoique la compagnie ne fût pas toujours des plus exquises, je n'ai pas cru devoir me refuser à un commerce qui me permettait de proposer et de faire valoir quelques saines pensées. C'est ainsi qu'il m'est arrivé de dogmatiser de Dieu et de l'âme avec d'Holbach, De la Mettrie et Robinet; du bien et de l'amour avec Helvétius; du vrai et de ses caractères avec le marquis d'Argens; à plus forte raison l'ai-je fait avec d'Alembert et Diderot, qui sont des génies d'un autre ordre, sur la condition humaine (avec le premier), et sur le beau (avec

le second). C'est ainsi que j'ai pu tirer de l'examen critique de la philosophie en crédit au XVIII^e^ siècle, quelques leçons de doctrine qui peuvent n'être pas inutiles au nôtre.

Quand, en effet, il lui serait enseigné, en opposition avec le scepticisme apparent ou réel de l'âge qui l'a précédé, qu'il y a d'une part dans les choses vertu pour se faire croire, et de l'autre, dans l'esprit, vertu aussi, mais pour croire, et qu'à la double condition de l'évidence dans l'*objet* et de la vue claire dans le *sujet*, le résultat du rapport de celui-ci à celui-là, où la foi, l'affirmation, est légitime et certaine; quand, en un mot, il lui serait démontré qu'il y a avec le vrai la faculté du vrai, où serait le mal et que perdrait-il à ce simple et sage dogmatisme, qui, à la place du doute, principe d'indifférence, lui donnerait la croyance, principe de choix et de ferme action.

Et quand ensuite et en conséquence il lui serait proposé, comme vérités éprouvées et dignes d'être acceptées, Dieu, l'âme et la liberté, le devoir et l'immortalité, où serait encore le mal, et ne serait-ce pas, au contraire, un grand bien, que la possession, au lieu d'un système dévolu tout entier à la matière, d'une doctrine plus sûre et plus pure qui, partant de l'âme, l'élèverait à Dieu, c'est-à-dire encore à l'âme, mais à l'âme par excellence et par Dieu et l'âme en rapport l'éclairerait sur son présent, son passé et son avenir, et lui tracerait une règle de vie applicable de ce monde-ci à l'autre?

Voilà ce que j'ai essayé en plus d'un endroit de ces mémoires, mêlant de la sorte quelque peu de théorie et

de spéculation à l'analyse et à la critique, et selon mon constant dessein, tournant et faisant servir l'histoire de la philosophie à la philosophie elle-même. Aurai-je été heureux dans cette tâche? je l'ignore, ou pour être sincère, je devrais plutôt dire je l'espère, car j'y ai mis mon soin, mon zèle, ma constante application; mais ce n'est pas à moi à en décider.

Il n'est peut-être pas défendu de se comparer à soi-même. Si donc, mettant à part mes écrits dogmatiques, c'est-à-dire mon Cours de *psychologie*, de *logique* et de *morale*, je rapproche entre eux ceux qui ont le plus particulièrement rapport à l'histoire, *l'Essai sur l'histoire de la philosophie en France, au* XIX^e^ *siècle*, par lequel j'ai débuté, *l'Essai sur l'histoire de la philosophie au* XVII^e^ *siècle*, qui est venu ensuite et *les Mémoires, pour servir à l'histoire de la philosophie au* XVIII^e^ *siècle*, que je publie aujourd'hui, je dirai franchement que comme je préfère et de beaucoup le second de ces ouvrages au premier, je place à son tour le troisième au-dessus du second : j'y trouve plus d'histoire et plus de philosophie à la fois, plus d'expérience des matières, plus de connaissance des auteurs, autant de solidité et plus d'agrément. Le sujet y est moins haut, les noms y sont moins grands, mais peut-être le travail y est-il supérieur. En tout, c'est, ce me semble, un progrès tel qu'à dix ans de distance, et quand on mûrit encore, on peut l'obtenir d'une étude plus aprofondie, d'une réflexion plus exercée, de lumières plus étendues.

Je ne voudrais cependant pas faire tort à *l'Essai sur l'histoire de la philosophie au* XVII^e^ *siècle*, que trop de

faveur n'a pas gâté; il a, je crois ses mérites comme il a ses défauts, mais entre deux enfans qui me sont chers, s'il faut pourtant que je prononce, j'avouerai que mon cœur, sans renier l'un, loin de là, a non pas plus d'estime, mais plus de goût et de penchant pour l'autre: serait-ce parce qu'il est mon dernier né? je ne le pense pas. Ce sera, du reste, au public à voir s'il partage mon sentiment.

Je n'ai plus maintenant qu'à entrer en matière.

Je commencerai par De la Mettrie; je poursuivrai par d'Holbach; je continuerai par Diderot, auquel succèderont Helvétius, d'Alembert, Saint-Lambert et le marquis d'Argens ; je terminerai par Naigeon, Sylvain Maréchal, Delalande et Robinet. L'ordre que je suivrai ne sera pas précisément un; ce sera plutôt un mélange, sans confusion toutefois, de l'ordre logique et de l'ordre chronologique. Il était bien difficile d'en établir un autre, pour tous ces noms, qui concourent et se rapprochent entre eux de tant de manières et à tant de titres; mais peu importe du reste, pourvu qu'ils viennent chacun en la place et au rang qui les mettront le mieux en lumière.

Le premier de ces volumes comprendra De la Mettrie d'Holbach, Diderot et Helvétius ; le second d'Alembert, Saint-Lambert, le marquis d'Argens, Naigeon, Sylvain Maréchal, Delalande et Robinet.

Je finis par un dernier mot cette communication au lecteur; c'est pour lui demander que s'il veut bien m'accepter comme guide dans ces études, ce soit autant avec la qualité de maître de ce que j'appellerai la charité dans

les lettres, laquelle est peut-être de nos jours un peu trop oubliée, qu'avec celle de juge de quelque expérience dans la critique et la doctrine philosophiques. Là serait toute mon ambition, qui satisfaite me laisserait en effet bien peu à désirer, soit comme homme, soit comme auteur.

MÉMOIRES

POUR SERVIR A

L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

AU XVIII^e SIÈCLE.

PREMIER MÉMOIRE.

DE LA METTRIE.

1° Sa vie.

C'est par De la Mettrie, c'est par ce nom, que je commence la suite de ces mémoires. On voit par ce début que je prends peu de ménagements pour aborder le lecteur; à lui présenter en premier lieu un tel homme, il n'y a guères de quoi le séduire, et je comprends qu'au moment de se laisser introduire auprès de lui il ait un un mouvement de surprise et de répugnance à la fois.

De la Mettrie est en effet un étrange personnage, auquel on a rarement fait l'honneur de l'histoire et qui, il faut en convenir, le mérite assez peu. Il est au XVIII^e siècle un des enfants perdus de l'Ecole à laquelle il appartient; partisan à outrance de la philosophie de la sensation, il prend à tâche de la proposer dans ce qu'elle a de plus grossier et de plus osé. Il se plaît, selon son expression, à ces nudités de l'esprit dont d'autres rougiraient, et, dans son dévergondage de raison, il en fait comme l'exhibi-

tion sans retenue ni pudeur; le dirai-je, il est ivre de matérialisme, et chez lui cette ivresse déborde en toutes sortes d'excès. Ecoutons-le lui-même sur son compte; il ne nous dissimulera rien. Voici en effet ses propres paroles dans son *Épître à son esprit :*

« Mon ami, vous pensez comme vous écrivez, trop vite... Vous tranchez du philosophe;... mais rendez-vous justice; vous n'êtes qu'un cerveau brûlé, où tout se calcine et rien ne mûrit... Je suis fâché de vous voir, au lieu de tête, je ne sais quel vase ardent où le mercure et les sels qui vous composent ne peuvent se fixer... Il y en a qui disent que vous êtes un fou, fou non sérieux, par bonheur pour la société, mais gai, et qui, sans cesser de l'être, s'est fait une armée d'ennemis, composée, comme une assemblée, de la noblesse, du tiers état et du clergé... Pourquoi, par exemple, avez-vous fait *l'Homme-machine?* Serait-ce pour la vanité d'imprimer ce que les gens sensés, ce que tous ceux qui voient le train du monde se disent à l'oreille? Ou plutôt n'est-ce pas parce que votre machine est montée pour penser ainsi et non autrement? et faut-il la rendre responsable de ce que d'autres machines lui applaudissent et la trouvent spirituelle?

« Vous voyez que je vous fais trouver votre excuse dans votre matérialisme..... Ils prétendent que, sur la trace de ce benêt si géométriquement ténébreux, vous avez formé, monsieur l'esprit fort, un labyrinthe d'athéisme;... si cela est, si vous êtes sectateur du propre système de Spinoza, vous méritez sans contredit le nom qu'on vous donne de pitoyable et embrouillé personnage. Mais si, Spinoza moderne, aussi clair, aussi lumineux, aussi suivi que l'autre est rempli de ténèbres, c'est enfin par une tout autre voie que vous avez été forcé d'arborer le même étendard, » il faut vous rendre plus de justice et vous distinguer soigneusement de qui vous ressemble

si peu, pourrait-on ajouter, pour compléter sa phrase.

Ecoutons à son tour Voltaire :

« Il y avait alors, dit-il, à Berlin un médecin nommé La Métrie [1], le plus franc athée de toutes les facultés de l'Europe, homme d'ailleurs gai, plaisant, étourdi, tout aussi instruit de la théorie qu'aucun de ses confrères..... Le moins habile de la terre dans la pratique : aussi, grâce à Dieu, ne pratiquait-il point. Il s'était moqué de toute la Faculté; il avait écrit contre les médecins beaucoup de personnalités qu'ils ne pardonnèrent point; ils obtinrent contre lui un décret de prise de corps. La Métrie s'était donc retiré à Berlin, où il amusait assez par sa gaieté, écrivant d'ailleurs, et faisant imprimer tout ce qu'on peut imaginer de plus effronté sur la morale. Ses livres plurent au roi, qui le fit non pas son médecin, mais son lecteur..... La Métrie mourut après avoir mangé, chez milord Tirconel, envoyé de France, un pâté farci de truffes, après un long dîner. On prétendit qu'il s'était confessé avant de mourir. Le roi en fut indigné; il s'informa exactement si la chose était vraie; on l'assura que c'était un calomnie atroce, et que La Métrie était mort comme il avait vécu, en reniant Dieu et les médecins. Sa Majesté, satisfaite, composa sur-le-champ son oraison funèbre [2], qu'elle fit lire en son nom à l'assemblée publique de l'Académie, par d'Arget, son secrétaire, et elle donna six cents livres de pension à une fille de joie que La Métrie avait amenée de Paris quand il avait abandonné sa femme et ses enfants [3]. »

1. Voltaire écrit toujours *La Métrie*; mais les ouvrages de l'auteur portant *De la Mettrie*, j'ai cru devoir suivre cette dernière orthographe.

2. *Mémoires* de Voltaire.

3. Il s'agit de l'éloge que composa en effet Frédéric, et qu'il fit lire à l'Académie de Berlin par son secrétaire d'Arget.

Mais Voltaire, sur ce point, comme sur bien d'autres, offre d'assez notables variations; c'est ainsi qu'il dit aussi : « La Métrie était un homme doux et aimable, honoré après sa vie et pendant sa mort des bontés d'un grand roi, qui sans faire attention à ses sentiments philosophiques a récompensé en lui les vertus; » et ailleurs : « le monarque content de ses mœurs et de ses services ne daigna pas songer si La Métrie avait eu des opinions erronées; il ne pensa qu'au physicien, à l'académicien et en cette qualité La Métrie eut l'honneur que ce héros philosophe daigna faire son éloge funèbre. Cet éloge fut lu à l'Académie par un secrétaire de ses commandements. Un roi gouverné par un jésuite eût pu proscrire La Métrie et sa mémoire; un roi gouverné par la raison sépara le philosophe de l'impie et laissant à Dieu le soin de punir l'impiété, protégea et loua le mérite. »

Cette diversité de sentiments s'explique, soit par l'humeur en général si mobile et si changeante de Voltaire, soit par les relations fort diverses, dans lesquelles il se trouve avec Frédéric et De la Mettrie. Quand il songe à certains passages de l'*Homme-machine* où il est remarqué « que la physionomie d'un poëte célèbre réunissait l'air d'un filou avec le feu de Prométhée, » il est peu disposé à l'indulgence envers ce fou impertinent, qui ne l'épargne pas plus que Dieu; et quand il est en brouille, plus qu'en brouille avec son royal ami, qui avait fini par le traiter en maître mécontent et par le congédier avec des façons assez peu courtoises, ce n'était pas le moment de le célébrer.

Quoi qu'il en soit, on a, dans ce qui précède au sujet de De la Mettrie, un aveu et un témoignage qui nous préparent suffisamment à sa biographie.

De la Mettrie naquit à Saint-Malo, en 1709. Il était fils d'un riche négociant qui ne négligea rien pour son éducation, qui l'envoya d'abord à Paris faire ses huma-

nités sous les jésuites, et ensuite à Caen sa rhétorique sous les mêmes maîtres. Il en fut un très-brillant élève ; mais étant revenu à Paris pour étudier la philosophie, sous l'abbé Cordier, fameux janséniste, dont il embrassa et défendit les opinions avec une extrême vivacité, il dut dès lors se séparer d'eux ; mais il alla plus loin, et de retour au sein de sa famille, il renonça à l'état ecclésiastique auquel on le destinait et déclara son goût pour l'étude de la médecine. Son père le lui laissa suivre, et l'envoya pendant deux ans à la Faculté de Reims, d'où il se rendit ensuite à Leyde pour y entendre Boerhaave, qui le distingua parmi ses disciples et dont il traduisit plusieurs ouvrages. Haller l'y avait précédé de quelques années, mais leur maître commun, à cause de leur même ardeur pour la science, put nouer entre eux ces relations qui se rompirent plus tard quand De la Mettrie, dédiant un de ses ouvrages à Haller, sembla vouloir le rendre solidaire de ses doctrines.

C'est là du moins ce qu'on pourrait conclure des assertions mêmes de De la Mettrie. Mais d'autre part, d'après l'affirmation contraire de Haller, à laquelle adhère Maupertuis, dans la lettre qu'on va lire, ils n'aurait existé entre eux, à cette époque ni plus tard, aucune espèce de liaison. Maupertuis, en effet, écrit en réponse à une réclamation que lui avait adressée Haller :

« J'avais reçu, monsieur, la lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire et n'avais pas attendu jusque-là à être indigné de l'écrit, dont vous vous plaignez. Vous faites trop d'honneur à de pareils outrages, si vous croyez qu'ils puissent porter la moindre atteinte à votre réputation ; mais vous faites tort au caractère de La Mettrie, si vous pensez qu'il a mis dans ce qu'il a écrit le degré de méchanceté qui y paraît. Ceci est un paradoxe pour tous ceux qui ne l'ont pas connu personnellement ; mais l'a-

mour de la vérité me force de l'avouer. Il est mort et s'il vivait encore, il vous ferait toutes les réparations que vous pourriez souhaiter, avec autant de facilité qu'il a écrit contre vous. Il m'a juré cent fois qu'il n'écrirait jamais rien de contraire à la religion ni aux mœurs; et bientôt après reparaissait quelque ouvrage de la nature de ceux dont nous nous plaignons.

« Vous avez raison de dire que je le connais mieux que vous. Nous sommes de la même ville; cette raison seule aurait suffi pour que je lui voulusse du bien. Je ne me cache pas de l'avoir servi du peu de crédit que j'avais en France; et il a pu s'y soutenir dans un assez bon poste, que ses amis lui avaient fait obtenir; mais par des ouvrages inconsidérés s'étant exclu de sa patrie, il se retira en Hollande, où le mécontentement de ses parents et de ceux qui l'avaient jusque-là protégé le laisseront longtemps dans un état déplorable. Un roi qui pardonne les fautes et qui met en valeur les talents, voulut le connaître et m'ordonna de lui écrire de venir. Je reçus l'ordre sans l'avoir prévu ; je l'exécutai et La Mettrie fut bientôt ici.

« Peu de temps après, j'eus le chagrin de voir la licence de sa plume augmenter de jour en jour. Je me reproche toujours cet écrit qu'il a mis au-devant de son Sénèque. Je connaissais sa fureur d'écrire et en redoutais les suites; je l'avais engagé à se borner à des traductions, l'en croyant plus capable que d'autres ouvrages et pensant brider par là sa dangereuse imagination. Le hasard qui lui fit trouver Sénèque sur ma table, le fit choisir le chapitre de la vie heureuse. Je partais pour la France; à mon retour je trouvai la traduction faite et précédée d'un ouvrage aussi détestable que le livre qu'il avait traduit est excellent. Je lui en fis les reproches les plus forts : il fut touché, promit tout ce que je voulus et recommença.

« Il faisait ses livres sans dessein, sans s'embarrasser de leur sort et quelquefois sans savoir ce qu'ils contenaient. Il a écrit contre tout le monde, et aurait servi ses plus cruels ennemis; il a excusé les mœurs les plus effrénées, ayant toutes toutes les vertus sociales. Enfin il trompait le public d'une manière tout opposée à celle dont on le trompe d'ordinaire. Je sais combien tout ce que je vous dis est peu croyable; mais il n'en est pas moins vrai, et l'on commençait à en être si persuadé ici, quand il est mort, qu'il était aimé de tous ceux qui le connaissaient.

« Tout ceci, monsieur, ne serait point une réparation, s'il vous avait fait quelque tort. Mais ses plaisanteries ne pouvaient pas plus vous en faire qu'elles n'en ont fait aux vérités qu'il a attaquées. Ceci n'est donc que pour défendre son cœur, rejeter ses fautes sur son jugement et vous faire connaître l'homme. Tout le monde sait qu'il ne vous a jamais ni vu ni connu, il me l'a dit cent fois; il ne vous avait mis dans ses ouvrages que parce que vous étiez célèbre, ou que les esprits qui couraient au hasard dans son cerveau ont rencontré les syllabes de votre nom. Voilà, monsieur, ce dont je puis vous assurer et assurer le public. Je souhaite qu'il vous tienne lieu de la satisfaction que vous étiez en droit de prétendre et qu'il serve de témoignage authentique du respect que j'ai pour vos mœurs, pour votre esprit et pour toute votre personne.

« De Berlin, 25 novembre 1751. »

Telle est l'opinion de Maupertuis sur cette particularité de la vie de De la Mettrie; je l'ai donnée sans l'abréger, parce que, parmi les développements avec lesquels elle se présente, il y a plus d'une circonstance propre à faire connaître tel qu'il est, en bien comme en mal, le personnage dont j'ai à m'occuper.

Quoi qu'il en soit du reste des relations de De la Met-

trie avec Haller à Leyde, revenu à Saint-Malo, après ses études médicales et favorisé, comme on vient de le voir, du crédit de quelques amis, il fut appelé à Paris pour y être médecin des gardes françaises. On a supposé qu'au siége de Fribourg (1745), où il avait suivi son régiment, étant tombé malade et ayant remarqué que l'affaiblissement des facultés morales était chez lui en raison de celui des organes, il en conclut que la pensée n'était que le produit de l'organisation. Mais, puisqu'il avait à tirer une telle conclusion, il est vraisemblable que déjà, depuis longtemps familier avec les expériences physiologiques et les préjugés auxquels elles peuvent donner lieu, il n'attendit pas jusque-là pour former son opinion sur les rapports du physique et du moral et embrasser le système qu'il professa ensuite avec tant d'emportement. Tout au plus, cette observation plus personnelle servit-elle à le confirmer en lui. Dès qu'il en fut là, il publia d'abord son *Traité de l'âme*, dans lequel il déclara audacieusement son matérialisme; et comme vers le même temps il donna sa *Politique des médecins*, il se fit, par l'un et l'autre de ces écrits, des ennemis assez puissants pour qu'on lui donnât le conseil de quitter les hôpitaux de l'armée où il avait de l'emploi. Il se réfugia à Leyde, où il mit au jour, avec un nouveau pamphlet contre les médecins, son livre de l'*Homme-machine* (1746). Poursuivi pour cet ouvrage et obligé de quitter la Hollande, comme il l'avait été de quitter la France, il ne savait trop où chercher un asile, quand le roi de Prusse qui, comme le rapporte Voltaire, avait lu avec plaisir ses écrits, qui d'ailleurs, selon ses propres paroles, faisait volontiers l'acquisition d'un philosophe, lui fit offrir une généreuse hospitalité à Berlin. On lit à ce sujet, dans la correspondance de Frédéric et de Maupertuis, une lettre où il est dit par le premier au second : « Je voudrais fort

avoir ce La Mettrie dont vous m'avez parlé ; il est victime des théologiens et des sots ; ici il pourra écrire avec liberté ; j'ai une compassion pour les philosophes persécutés. Je le serais aussi, si je n'étais né prince. Il est vrai que La Mettrie n'est pas philosophe, mais il a de l'esprit et cet esprit vaut bien de la philosophie ; écrivez-lui, vous lui proposerez le plus convenable pour lui et pour moi. » A quoi Maupertuis, qui avait d'abord appelé l'attention et la bienveillance de Frédéric sur De la Mettrie, répliqua : « J'ai reçu la réponse de M. De la Mettrie, qui ressent, comme il doit, l'honneur que lui fait Votre Majesté.

Frédéric, dans une autre lettre, où il parle à Maupertuis du penchant de son Académie à la dévotion, dit : c'est aujourd'hui un singulier phénomène qu'une Académie des sciences chrétienne et, qui pis est, dévote. » Puis il ajoute : « La Mettrie arrivera fort à propos ; je veux l'établir votre prédicateur; il ne vous donnera pas de vaines idées, mais il vous guérira de vos vieux préjugés. Il vous rendra ridicules s'il ne vous rend pas mécontents. Je vous recommanderai à tous ses bons mots. Sa causticité fera plus de conversions que sa logique. Un peu plus tard Frédéric écrit encore : « Je m'applaudis de l'acquisition de La Mettrie; il a toute la gaieté et tout l'esprit qu'on peut avoir. Il est ennemi des médecins et bon médecin; il est matérialiste, mais point du tout matériel. I s'échappe quelquefois en saillies scandaleuses, mais nous mettons ici de l'eau de Pythagore dans son vin d'Épicure. Il a gagné ma faveur, parce qu'il m'a assuré, foi de médecin, que vous vivrez longtemps et qu'avec quelques ménagements vous n'aviez rien à craindre de votre poitrine. » De son côté Maupertuis écrit à Frédéric : « Je ne doute pas que M. La Mettrie ne donne satisfaction, si votre Majesté peut enrayer cette irrespectueuse imagi-

on apporte un pâté d'aigle déguisé en faisan, qu'on avait envoyé du Nord, bien farci de mauvais lard, de hachis de porc et de gingembre ; mon homme mange tout le pâté et meurt le lendemain. » « La Métrie, dit Voltaire dans une autre lettre, n'avait pas les vices de sa profession ; il n'était pas du tout médecin, il cherchait seulement à être athée. C'était un fou et sa profession était d'être fou ; mais ceux qui vous ont dit qu'il est mort repentant sont de la profession des menteurs ; j'ai été témoin du contraire. »

J'ai déjà parlé de l'éloge que fit de lui Frédéric, pour l'Académie de Berlin, et qui y fut lu par son secrétaire d'Arget. Les détails biographiques qu'il renferme s'accordent en général avec ceux qui viennent d'être rapportés ; j'en excepte toutefois les derniers, qui pouvaient bien être donnés par Voltaire, mais non par Frédéric.

Quant aux louanges, elles y abondent. De la Mettrie y est mieux, bien mieux traité par son royal protecteur que par ses confrères en philosophie. On a déjà vu comment Voltaire en parle ; outre ce que j'en ai cité, il dit encore dans une lettre (au roi de Prusse) : Je me doute bien que l'article *remords* est un peu problématique ; mais encore vaut-il mieux dire avec Cicéron, Platon, Marc-Aurèle, « que la nature nous donne des remords, » que de dire avec De la Métrie « qu'il n'en faut point avoir. » Dans sa préface de l'édition de 1756 de son poëme de *la Loi naturelle*, il dit aussi, faisant sans doute allusion au même point de doctrine de De la Mettrie : On prétend qu'il n'y a ni vice ni vertu et que les remords sont une faiblesse de l'éducation qu'il faut étouffer. L'auteur du poëme prétend que les remords sont aussi naturels que les autres affections de notre âme, et si la fougue d'une passion nous fait commettre une faute, la nature rendue à elle-même sent cette faute. » Diderot n'est pas plus fa-

vorable à De la Mettrie; il lui est même plus dur; c'est à ses yeux « un auteur sans jugement, dont on reconnaît la frivolité de l'esprit dans ce qu'il dit, et la corruption du cœur dans ce qu'il n'ose dire;... dont les sophismes grossiers, mais dangereux par la gaieté dont il les assaisonne, décèlent un écrivain qui n'a pas les premières idées des vrais fondements de la morale,... dont le chaos de raison et d'extravagance ne peut être regardé sans dégoût... » Et il termine par ces mots : « De la Mettrie, dissolu, impudent, bouffon, flatteur, était fait pour la vie des cours et la faveur des grands; il est mort comme il devait mourir, victime de son intempérance et de sa folie : il s'est tué par ignorance de l'état qu'il professait. »

D'Argens, quoique plus brièvement, s'exprime dans le même sens sur son compte ; il dit que ses raisonnements sont faux, inconséquents et d'un frénétique ; il dit encore : « Tous ses ouvrages sont d'un homme dont la folie paraît à chaque pensée, et dont le style démontre l'ivresse de l'âme; c'est le vice qui s'explique par la voix de la démence ; La Mettrie était un fou au pied de la lettre. » Enfin Maupertuis qui avait été chargé de l'appeler à Berlin et qui lui est moins sévère, en le défendant, il est vrai, auprès de Haller, dit : « Il faisait des livres sans dessein, sans s'embarrasser de leur sort et quelquefois sans savoir ce qu'ils contenaient; il en a fait sur les matières les plus difficiles, sans avoir réfléchi ni raisonné; il a écrit contre tout le monde et aurait servi ses plus cruels ennemis ; il a excusé les mœurs les plus effrénées et il avait presque toutes les vertus sociales; enfin il trompait le public d'une manière tout opposée à celle dont on le trompe d'ordinaire, et l'on commençait à en être si persuadé ici (à Berlin), qu'il y était aimé de tous ceux qui le connaissaient. » Voilà comment les philosophes parlaient de De la Mettrie. Mais Frédéric le

prend sur un tout autre ton, et le traite avec de tout autres égards. Selon lui d'abord, De la Mettrie était né orateur et aimait passionnément la poésie et les lettres; il avait au plus haut point l'esprit indépendant et libre, l'imagination si féconde qu'il faisait croître des fleurs dans le terrain aride de la médecine; ensuite son âme était pure, son cœur serviable; tous ceux auxquels les pieuses injures n'imposaient pas, regrettaient en lui un honnête homme et un savant médecin. Son *Homme-machine* ne dut déplaire qu'à des gens qui, par état, sont les ennemis de la raison. Ainsi pense Frédéric. Est-ce bien sincèrement? L'anecdote que conte Voltaire à l'occasion de cet *éloge* permet peut-être d'en douter, ou du moins de supposer qu'il y eut dans le sentiment qui l'inspira plus de vivacité et de premier mouvement, plus de saillie et peut-être de caprice que de véritable estime et de réflexion. Cependant j'ai dû produire ce témoignage à côté des autres, afin qu'on eût mieux tous les jugements divers qui ont été portés sur De la Mettrie par ses contemporains. On pourra maintenant, plus aisément, choisir entre ces autorités et se former, en conséquence, son opinion particulière. Je laisse, du reste, ce soin avec confiance au lecteur, bien persuadé qu'il ne saurait y trouver un grand embarras, et, passant de sa personne à sa philosophie, j'arrive à l'examen des principaux de ses ouvrages, dans lesquels il l'a développée.

2° L'esprit de sa doctrine.

Dans chacun d'eux il y a plus ou moins de tout ce qui se trouve dans les autres, et c'est partout constamment le même fond de doctrine. Cependant, si l'on veut les distribuer selon un ordre qui en rende l'étude plus régulière et plus facile, on peut dire que dans les uns se

se voit plutôt ce que j'appellerai ses sentiments généraux, ses dispositions philosophiques; dans les autres, sa philosophie elle-même, sa métaphysique et sa morale. Je les examinerai selon cet ordre, ayant soin seulement, quand ce sera nécessaire, de recourir des uns aux autres, pour compléter ou confirmer par des extraits de ceux-ci les pensées plus particulièrement renfermées dans ceux-là.

Pour ce qui est de ses sentiments mêmes et de ses dispositions philosophiques, ils se trouvent surtout dans les discours préliminaires, les préfaces, les dédicaces, tous les morceaux dans lesquels il s'occupe de généralités, au lieu de traiter quelque question spéciale.

Ainsi d'abord, dans sa *dédicace* à Haller, qui précède le livre de l'*Homme-machine* (et que celui-ci, par parenthèse, au grand mécontement de De la Mettrie, reçut assez mal, probablement à cause de ce qui suivait, car en elle-même elle est assez innocente), il entreprend de célébrer, comme il dit, la volupté de l'étude, et il faut avouer que si l'on n'avait pas l'esprit préoccupé d'une autre volupté à laquelle d'ordinaire il donne la préférence, on n'aurait, à certaines expressions près, rien que d'assez louable à remarquer dans ce qu'il professe ici sur se sujet. Il y règne même parfois une sorte d'enthousiasme, un peu grossier il est vrai, qui résume assez bien la part de spiritualisme que pouvait encore contenir et laisser échapper à son heure cette intelligence d'ordinaire si imprégnée de matérialisme. Il s'adresse donc à Haller, dont il se dit le disciple et l'ami, et demande au grand médecin et au grand poëte le secret de cette volupté qui est aussi supérieure à celle des sens que l'esprit l'est au corps. (J'ai besoin de dire que je cite ou à peu près.) Ne tient-elle pas à la possession et à la jouissance de la vérité, de laquelle plus on s'approche, plus on se trouve charmé?

Un cœur que l'amour de la vérité enflamme ne se sent-il pas tout à coup, pour ainsi dire, dans un monde plus beau, où il goûte des plaisirs dignes des dieux? De toutes les attractions de la nature, la plus forte n'est-elle pas celle de la philosophie? Qu'on songe au bonheur que procure déjà la simple réflexion sur les pensées d'autrui; qu'est-ce donc si l'on arrive à penser par soi-même? Qu'est-ce que cette génération, cet enfantement d'idées que produisent le goût de la nature et la recherche du vrai? L'étude a ses extases comme l'amour, s'il est permis de le dire; c'est une catalepsie de l'esprit, si délicieusement enivré de l'objet qui le fixe et l'enchante, qu'il semble détaché par abstraction de son propre corps et de ce qui l'entoure. Non, la conquête du monde entier ne vaut pas le plaisir qu'un philosophe goûte dans son cabinet, entouré d'amis muets, qui lui disent cependant ce qu'il désire d'entendre. Et quoi de plus doux que de voir tous les jours sous ses yeux et par ses mains croître et se former un ouvrage? Qui ne conçoit les ravissements de Linné en présence de la nature; de Maupertuis quittant la table d'un ami, qui est le plus grand des rois, pour tenir conseil avec Newton; les ravissements des physiciens, des chimistes, des géomètres, du médecin surtout, maître dans le grand art de guérir, et dont la vue seule, comme par magie, calme le sang, rend la paix à une âme agitée, et fait renaître la douce espérance au cœur des malheureux mortels? La première utilité des sciences est donc de les cultiver; c'est un bien réel et solide. Heureux qui a le goût de l'étude! plus heureux celui qui réussit à délivrer par elle son esprit de ses illusions et son cœur de sa vanité : il s'instruit à penser, science rare, à la vérité, surtout dans les savants, et qui cependant devrait être le fruit de toutes les autres. C'est à cette science, dit-il en finissant, qu'il s'est ap-

pliqué dès l'enfance, laissant à M. Haller de juger s'il y a réussi, en lui offrant cet hommage qu'il recommande à son amitié.

Tel est ce morceau de De la Mettrie, un peu arrangé sans doute ici, mais non pas altéré, et disposé de manière à faire seulement mieux valoir la bonne pensée qui y est développée. Ce n'est pas de l'infidélité, c'est un peu de complaisance pour cet homme qui, je l'avoue, n'en mérite guère, mais qui aussi en reçoit bien peu. J'ai voulu dégager, relever ainsi en lui un point louable, par lequel il tient à ce qu'il y a de vraiment grand, de vraiment noble dans son siècle, je veux dire l'enthousiasme pour les idées, le culte passionné de la philosophie, l'ardente aspiration à l'indépendance de la pensée et à la libre recherche de la vérité. Il m'a paru qu'il convenait de montrer comment cet amour et ce respect des choses de l'esprit, dans un temps d'ailleurs et par d'autres raisons assez porté au sensualisme, après avoir animé et fécondé les plus hautes intelligences, laissaient trace aussi dans les autres, et même aux plus déréglées faisaient quelques nobles impressions. Ceci soit dit à l'honneur d'un âge qui, certes, ne compta pas que des génies irréprochables, mais qui se racheta du moins dans tous, même dans les plus médiocres, par de bons mouvements d'esprit; et que De la Mettrie, en particulier, profite ici pour son compte de cette justice loyalement rendue à ses contemporains. Par malheur je n'aurai guère l'occasion par la suite de lui en faire une semblable.

Dans un autre morceau, le *Discours préliminaire*, placé en tête du *Traité de l'âme*, il me fournira déjà matière à plus d'une sévérité.

Voici, en effet, dès le début, comment il s'explique sur ce qu'il se propose : « Il veut prouver que la philosophie,

toute contraire qu'elle est à la morale et à la religion, non-seulement ne peut détruire ces deux liens de la société, comme on le croit communément, mais ne peut que les resserrer et les fortifier de plus en plus. » Que va-t-il faire de cette thèse ?

« Ouvrez les yeux, dit-il d'abord, et vous verrez affiché de toute part : *Preuves de l'existence de Dieu par les merveilles de la nature ; la religion prouvée par les faits ; théologie physique*, et d'autres livres semblables. Lisez-les sans autre préparation, et vous serez persuadé que la philosophie est par elle-même favorable à la religion et à la morale... Mais livrez-vous ensuite à l'étude de la nature, et, sans l'embrasser dans toutes ses parties, faites-vous seulement médecin... Et du faîte de cette immortalité glorieuse, du haut de cette belle machine théologique, vous descendrez comme d'une gloire d'opéra dans ce parterre physique, d'où, ne voyant partout autour de vous que matière et formes qui se succèdent et périssent sans cesse, confus, vous avouerez qu'une entière destruction attend tous les corps animés (p. 3). »

Voilà ce qu'il soutiendra au sujet de la religion.

Quant à la morale, il montrera qu'elle est un fruit arbitraire de la politique; en effet, les hommes ayant formé le projet de vivre ensemble, il a fallu un système de mœurs pour la sûreté de ce commerce; et comme ce sont des animaux indociles et difficiles à dompter et courant spontanément au bien-être *per fas et nefas*, ce n'a pas été de trop, pour les contenir, des lois unies à la religion. Mais autant les choses sont différentes des mœurs, les sentiments des lois, la vérité de toute convention arbitraire, autant la philosophie diffère de la morale, de celle du moins qu'un art habile a inventée; car il y a celle de la nature qui est tout autre : la religion est la boussole de l'une, le plaisir celle de l'autre. L'une

vous dit : Pour être vertueux, il faut vouloir, il faut vous vaincre vous-mêmes; l'autre vous invite simplement à suivre vos penchants, vos amours, tout ce qui vous plaît.

Ainsi la philosophie ne s'accorde pas plus avec la morale qu'avec la religion.

Cependant on peut prouver que la philosophie, même dans ses plus grandes hardiesses, n'est réellement nuisible ni à l'une ni à l'autre; elle enseigne, dit-on, le matérialisme. Eh bien, quel mal, si ce matérialisme est fondé, s'il est l'évident résultat de toutes les observations et expériences des plus grands philosophes et médecins! (P. 19.) Il n'a pas d'ailleurs les inconvénients qu'on lui suppose, puisque, quoiqu'il ait beau démontrer que l'homme est une machine, le peuple n'en croit rien (p. 22), et qu'il invite en vain le malheureux à n'avoir pas de remords d'un crime auquel il a été entraîné (p. 22). Aussi chansons, poursuit De la Mettrie, que tous nos écrits pour la multitude..... — et pour ceux qui sont préparés à les recevoir, la justesse et la pénétration de leur génie mettent dans leur cœur une sûreté contre ces hardiesses et ces nudités de l'esprit, de sorte qu'on peut très-bien vivre en citoyen et penser en philosophe (p. 17).

Il n'y a qu'une intelligence bornée ou illuminée qui s'imagine bonnement que tout est perdu, morale, religion, société, s'il est démontré, par exemple, que l'homme n'est pas libre. L'esprit impartial et sans préjugés regarde, au contraire, la solution de ce problème, quelle qu'elle soit, comme indifférente, même eu égard à l'ordre social (p. 24).

Qui vous dit d'ailleurs que vous n'avez pas raison d'avoir imaginé une autre vie et tout ce magnifique système de religion, digne sujet d'un poëme épique? Qui vous blâme d'avoir pris les hommes par leur faible, tantôt en

les prenant à l'amorce de la plus flatteuse espérance, tantôt en les tenant en respect par les plus effrayantes menaces. On vous accorde encore que tous ces bourreaux imaginaires d'une autre vie sont cause que les nôtres ont moins d'occupation. Que l'on prouve que l'autre vie est une chimère, cela n'empêche pas le peuple d'aller son train, de respecter la vie et les biens d'autrui..... Nous connaissons comme vous cette hydre à cent mille têtes folles, ridicules et imbéciles; nous savons combien il est difficile de mener un animal qui ne se laisse point conduire; nous applaudissons à vos lois, à vos mœurs et à votre religion même, presque autant qu'à vos potences et à vos échafauds. Mais à la vue des hommages que nous rendons à la sagesse de votre Gouvernement, n'êtes-vous point tentés d'en rendre à votre tour à la vérité de nos observations, à la solidité de nos expériences, à la richesse enfin, et à l'utilité, qui plus est, de nos découvertes... Par quelle barbare tyrannie troubler dans leur cabinet ces hommes tranquilles, qui honorent l'esprit humain et leur patrie. Que vous connaissez peu le philosophe si vous le croyez dangereux! (P. 34.) « Ce n'est véritablement, selon la réflexion du plus bel esprit de nos jours, ni Bayle, ni Spinoza, ni Vanini, ni Hobbes, ni Locke et autres métaphysiciens de la même trempe; ce ne sont pas aussi tous ces aimables et voluptueux philosophes de la fabrique de Montaigne, de St-Evremont, et de Chaulieu, qui ont porté le flambeau de la discorde dans la patrie; ce sont les théologiens qui font la guerre aux hommes pour servir un Dieu de paix (p. 35). »

Il y aurait trop à dire s'il fallait tout dire sur le fond de la doctrine qui inspire la plupart des pensées du passage que je viens de citer; mais il n'y a pas nécessité, et chacun, en le lisant, fera de soi-même justice de toutes

les témérités et de toutes les absurdités qu'il renferme. Mais encore est-ce une satisfaction que se doit à lui-même celui qui le rapporte par fidélité d'analyse, de protester par quelques mots contre ce cynisme logique et moral tout ensemble. Quoi! la vérité n'est de rien dans les choses de ce monde, et il est indifférent qu'elle soit telle ou telle, pour la bonne conduite de la société et des affaires humaines; qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas de Dieu, qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas le bien et le juste en soi, que l'homme soit esprit ou corps, libre ou nécessité, appelé ou non à une autre vie, tout cela n'intéresse en rien l'institution des mœurs et les lois! Et le peuple, ce brutal, qui s'avise d'avoir des remords quand il a fait une faute, et ne consent pas tout simplement à pécher et à vivre en paix! Et le philosophe qui peut indifféremment, qui peut même, pour le mieux, penser une chose et en faire une autre, spéculer en athée et agir en croyant, être bon citoyen avec les meilleures raisons de ne pas l'être! Quelle ignorance à la fois et quel mépris du peuple, et du philosophe, de la raison humaine à tous les degrés! Que de contradictions et, dois-je le dire, que d'impudence!

Mais laissons se continuer, sans trop nous en troubler, les développements que doit encore donner De la Mettrie à sa proposition. Nous en verrons bien d'autres, comme on dit, sans tout voir cependant; car il y a de ces choses qu'on touche du pied, quand on les rencontre, mais auxquelles on ne s'arrête pas.

Il entrait naturellement dans le dessein de l'auteur de justifier l'athéisme. Il pense donc qu'il n'y a aucune relation nécessaire entre ne croire à aucun Dieu et être un mauvais citoyen; que la vertu peut prendre dans l'athée les racines les plus profondes, qui souvent ne tiennent, pour ainsi dire, qu'à un fil sur la face d'un cœur dévot.

C'est le sort de tout ce qui part d'une heureuse organisation (p. 37). Aussi, selon lui, n'est-il pas raisonnable de demander si une société d'athées pourrait se soutenir. Car, pour qu'une société ne soit point troublée, que faut-il? Qu'on reconnaisse la vérité des principes qui lui servent de base? point du tout. Qu'on en reconnaisse la sagesse? soit. La nécessité? soit encore. Qu'on les suive? oui, sans doute; cela suffit. Or quel est l'athée qui, pensant autrement que les autres, ne se conforme pas à leurs mœurs? Quel est le matérialiste qui, plein et comme gros de son système, va de ce même pas voler, assassiner? Hélas! il est trop tranquille, il a de trop heureux penchants, pour chercher une odieuse et exécrable immortalité. Qui l'empêche, dites-vous, de renoncer à une vertu de l'exercice de laquelle il n'attend aucune récompense? Et, qui vous en empêche vous-mêmes, ardents spiritualistes? Le diable, reprend l'auteur. Et il conclut qu'une société d'athées se soutiendrait mieux qu'une société de dévots (p. 39). Il ne prétend pas, toutefois, favoriser l'athéisme, à Dieu ne plaise, mais examiner les choses en vrai physicien désintéressé. Roi, il diminuerait sa garnison avec les premiers, pour la doubler avec les autres, dont les préjugés sont les premiers rois (p. 40).

Ici, encore un mot pour le soulagement de l'historien placé à la suite d'un tel auteur; qu'on me le permette ou qu'on me le demande, je ne pourrais guère m'en dispenser; je ne dirai rien de ces maximes d'une politique apprise aux soupers de Frédéric, et parmi les lectures dont avait charge De la Mettrie, et qui étaient une occasion, au Salomon du Nord, de promener sur tant de choses son royal scepticisme, et d'avoir de l'esprit à faire peur, même à ses plus chers favoris. Mais, parlant philosophie, saine philosophie, ce semble du moins, je rappellerai simplement que si, en matière d'athéisme, au

lieu d'avoir, une doctrine une, qui s'étendrait, comme il convient, à tout, de Dieu, de ses attributs, à l'homme, à sa nature, à son origine, à sa destinée, on en avait une par abstraction, ou plutôt par vaine supposition, qui s'arrêterait à Dieu et n'irait pas au-delà, il y aurait déjà là une fâcheuse spéculation, et ce ne serait que par inconséquence que, de la sphère des idées, elle ne pénétrerait pas jusqu'à celle des faits, des mœurs et de la vie pratique. Mais que l'athéisme, auquel d'ailleurs on fait difficilement cette part arbitraire, vienne entier et complet, principes et conséquences liés, prendre possession de votre âme, que maître et seul maître de toute votre conscience, il n'y souffre et n'y laisse aucune autorité à côté de la sienne, et que, sous prétexte de préjugés, d'illusions, de vaines croyances, il en bannisse toute pensée, toute affection, toute détermination qui ne relève pas de lui seul (chose impossible heureusement, mais on en peut faire l'hypothèse), alors certes, vous, athée achevé et de toutes pièces, quelle société formeriez-vous avec des athées de la même trempe? Qui croirait encore à son prochain, comme à une chose sainte, au nom de Dieu, qui l'aimerait et le servirait au même titre? Où serait cette religion de la famille, de la patrie, de l'humanité tout entière, perdue avec l'autre dans la négation de Dieu et de tout ce qui vient de Dieu? Parlez-nous, après cela, de reconnaître la sagesse et la nécessité de principes sociaux, dont vous niez la vérité! Parlez-nous de les suivre dans la pratique, quand vous les aurez rejetés dans la théorie! N'êtes-vous pas ce que vous appelez un matérialiste gros et comme plein de son système, et pouvez-vous éviter d'en être enflé, jusqu'à la folie la plus effrénée et la plus coupable? Passe pour le demi-athée, le demi-matérialiste, que corrige et tempère, qu'efface même parfois l'homme, l'honnête homme surtout, sur-

montant le philosophe; celui-là peut certainement vivre en bon père de famille, en bon citoyen, en bon ami. Mais l'autre, mais l'impossible, au reste, je ne crains pas de le dire, n'est pas plus fait pour la société, qu'il confond avec la nature, que pour la nature elle-même, qu'il met à la place de Dieu.

Cependant De la Mettrie honore et défend l'athée; il en fait l'apologie, et, se nommant lui-même à la suite des écrivains sur lesquels on a fait peser cette accusation, il se justifie en ces termes : « Que n'a-t-on pas dit, ô bon Dieu? que n'a-t-on pas écrit? quels cris n'ont pas poussés les dévots, les médecins, les malades mêmes, dont chacun a épousé la querelle de son charlatan? quel journaliste n'a pas offert un glorieux asile à mes calomniateurs? quel gazetier de Gœttingue ou même de Berlin ne m'a déchiré à belles dents?... N'ai-je pas été traité comme un autre Cartouche?... Par bonheur, entouré de si puissants ennemis, je suis soutenu et même élevé malgré eux jusqu'au trône d'un roi, dont la seule protection déclarée pouvait dissiper comme une vapeur maligne un si cruel acharnement... Osons le dire, je ne ressemble en rien à ces portraits qui courent de moi par le monde, et on aurait même tort d'en juger par mes écrits. Certes, ce qu'il y a de plus innocent dans les plus innocents d'entre eux, l'est moins que moi; je n'ai ni mauvais sentiments, ni mauvaise intention... Quelle que soit ma spéculation dans le cabinet, ma pratique dans le monde ne lui ressemble guère... Chez moi j'écris ce qui me paraît vrai, chez les autres je dis ce qui me paraît bon; là je préfère la vérité comme philosophe, ici l'erreur comme citoyen, l'erreur bonne pour conduire ce vil troupeau d'imbéciles mortels... Voilà mon âme toute nue; pour avoir dit librement ce que je pense, il ne faut pas croire que je suis ennemi des bonnes mœurs et que

j'en ai de mauvaises. Je ne suis pas plus spinoziste pour avoir fait l'*Homme-machine* et exposé le système d'Épicure, que méchant pour avoir fait une satire contre les plus charlatans de mes confrères..., que débauché, pour avoir osé manier le délicat pinceau de la volupté; enfin, quoique j'aie fait main basse sur les remords comme philosophe, si ma doctrine était dangereuse, ce que je nie, j'en aurais comme citoyen (p. 44-47-48). »

Voilà comment De la Mettrie parle de lui; voilà comment il entend sa justification. Je laisse à penser si elle est digne, en supposant qu'elle soit vraie, et à juger si elle est vraie, en relisant soit ceux de ses écrits auxquels il fait ici allusion, soit les témoignages rapportés sur son compte. La personne des écrivains est toujours un sujet délicat à toucher, et dans notre auteur, en particulier, j'aime mieux m'en abstenir que d'y insister pour la discuter.

Revenant à sa question, il conclut de tout ce qu'il a précédemment développé que la raison éclairée par la philosophie est faite pour être éternellement en guerre avec la religion, la morale et la politique. Mais en même temps il affirme que, si en théorie il en est ainsi, en pratique il en est tout autrement; et c'est là ce qui lui reste à établir : c'est, pour me servir de ses expressions, le resserrement des liens de la société par les mains de la philosophie (p. 50).

La philosophie en effet, selon lui, s'étend à tout, à l'esprit, au corps, à la règle des mœurs, aux lois, aux arts et à la religion, et surtout nous enseigne ce qui est absolument vrai. Or, si elle démontre, par exemple, que les preuves de l'existence de Dieu ne sont que spécieuses et éblouissantes, que celles de l'immortalité de l'âme ne sont que scolastiques et frivoles, si elle réfute ainsi d'anciennes erreurs, pour produire des vérités nou-

velles, ne contribuera-t-elle pas par là même à resserrer les liens de la société? ce qui divise c'est l'erreur, ce qui unit c'est la vérité; institutrice de la vérité, la philosophie est donc un principe d'union.

Unir par la négation de Dieu et de l'immortalité de l'âme, unir par la négation du juste et de l'injuste, du bien et de la liberté, unir par le néant ou la confusion de toutes les choses morales, laissons à De la Mettrie l'honneur et le soin de ce paradoxe. Laissons-lui dire, en conséquence : législateurs, juges et magistrats, vous n'en vaudrez que mieux, quand la saine philosophie éclairera toutes vos démarches (p. 64). L'illusion est trop grossière, et la profanation dans sa bouche de ce qu'est vraiment, de ce qu'est, non pas dans son sens mensonger et trompeur, mais dans une meilleure acception, la saine philosophie, est trop révoltante, pour qu'il faille s'y arrêter. Ce n'est pas là ce qui gagne les esprits à une doctrine, c'est plutôt ce qui les en détourne, les en détache et les en éloigne. Il y a un degré de folie et d'emportement dans le faux qui n'a plus rien de dangereux, parce qu'il n'a plus rien de contagieux. C'est un genre d'ivresse qui provoque la répugnance et non l'imitation.

Cependant, De la Mettrie est plein de confiance en lui-même; il atteste que, regardant la plupart de ses contemporains comme des préjugés ambulants, il n'a pas plus brigué leur suffrage que craint leur blâme et leur censure, et il dit que, s'il est dans ses écrits quelques beautés neuves et hardies, un certain feu, quelque étincelle de génie enfin, il doit tout à ce courage philosophique, qui lui a fait concevoir la plus haute et la plus téméraire entreprise (p. 75).

Tels sont les sentiments dans lesquels il termine le discours dont je viens de rendre compte.

Je passe au dernier de ceux de ses écrits dans lesquels

se trouvent exprimées ce que j'ai appelé ses dispositions générales, ses intentions et ses tendances en philosophie : c'est son *Abrégé des systèmes pour faciliter l'intelligence* de son *Traité de l'âme*.

On comprend comment un tel esprit doit arranger l'histoire et ce qu'il doit en tirer ; ce sont les plus singuliers jugements sur les hommes et les doctrines, avec quelques justes rencontres ; mais, avant tout, ce n'est ni de l'analyse ni de la critique, c'est de la passion au service d'une idée, et de quelle idée !

Il commence par Descartes, qu'il loue d'avoir purgé la philosophie des expressions ontologiques, d'avoir donné une méthode qu'il n'a pas suivie, il est vrai, et d'avoir développé l'esprit philosophique qui règne dans tous les bons livres depuis lui ; mais, à l'exception de la géométrie, où il excelle, on ne trouve plus chez lui que des imaginations et des erreurs ; à l'exception aussi de ce qui regarde l'âme, faudrait-il dire dans le sens De la Mettrie ; car il affirme que, dans Descartes, l'âme spirituelle, inétendue et immortelle sont de vains mots employés pour endormir les argus de la Sorbonne ; que c'est un adroit matérialiste, qui n'a parlé de l'âme que parce qu'il était forcé d'en parler et de la manière dont il en a parlé. Quant à Malebranche, le dévôt oratorien, il est spinosiste sans le savoir, et il l'est comme cartésien et par un certain développement du cartésianisme auquel il se livre en commun avec l'auteur de *l'Ethique*. Pour Locke, il paraît avoir cru l'âme matérielle : il a le premier débrouillé le chaos de la métaphysique et en a donné les vrais principes. Spinoza, qu'il ne semble avoir lu que dans Bayle, est venu, selon lui, tout exprès pour préparer par *l'homme-automate*, *l'homme-machine*. Mais c'est dans son exposition du système d'Epicure, que De la Mettrie se donne surtout carrière ; car, il faut

bien le savoir, cette exposition n'en est pas une, et n'est qu'une forme donnée au propre matérialisme de l'auteur.

On y voit la génération première de l'homme par la terre, qui n'a cessé de le produire que parce que c'est une vieille poule qui ne pond plus. Elle s'est faite par essais, par ébauches imparfaites d'hommes, avant d'arriver à l'homme complet, et cela sans cause finale, mais par la seule force des éléments s'agitant et se combinant. Ainsi se sont formées toutes les pièces de l'organisation, toutes les fonctions qui lui sont propres; la faculté elle-même de penser n'a pas une autre origine.

L'homme est venu comme une plante, comme un chou (ailleurs De la Mettrie dit qu'il a poussé comme un champignon); et on peut ajouter dans le même sens, et par la même raison qu'il n'a pas beaucoup plus de moralité. Aussi le manque de confiance dans l'ami, de fidélité dans la femme, ne sont que de légers défauts pour qui examine tout en physicien; le vol même, vu des mêmes yeux, est plutôt un vice qu'un crime. Savez-vous pourquoi, s'écrie l'auteur, je fais encore quelques cas des hommes? Parce que je les crois sérieusement des machines. Le matérialisme est l'antidote de la misanthropie; il faut donc bien se persuader que nous sommes entre les mains de la nature, comme une pendule dans celles d'un horloger.

Après la question de l'origine, il passe à celle de la fin de l'homme. Cette fin, c'est la mort; on s'en effraye, mais pourquoi craindre la mort? Lorsqu'une feuille d'arbre tombe, quel mal se fait-elle? Il en est de l'homme comme de cette feuille. La mort, qu'est-ce? Rien. C'est cependant ce zéro, ce chiffre qui ne compte pas, dont on a tant d'alarmes. Pour lui, il la craint peu : il a vu mourir, triste spectacle! des milliers de soldats dans ces grands hôpitaux militaires qui lui ont été confiés durant

la dernière guerre; les morts agréables lui ont paru beaucoup moins rares que les morts douloureuses. La mort est la fin de tout; la somme des biens et des maux est égale; plus de soucis, plus d'embarras, plus de personnage à représenter, la farce est jouée; et il termine par une sorte d'hymne à sa manière, en l'honneur de l'épicurisme pratique qu'il célèbre et chante en homme qui lui est fidèle et dévot.

3° Sa doctrine.

Mais De la Mettrie, outre ses généralités en philosophie, a aussi sa doctrine spéciale, sa métaphysique et sa morale, et c'est aux écrits qui en traitent que nous allons passer maintenant.

Le plus important de tous, le plus connu, le plus fameux, est sans contredit celui de *l'Homme-machine*, avec cette épigraphe de Voltaire :

Est-ce là le rayon de cet esprit suprême
Que l'on nous peint si lumineux?
Est-ce là cet esprit survivant à nous-même?
Il naît avec nos sens, croît, s'affaiblit comme eux;
Hélas! il périra de même.

L'auteur commence par dire qu'il n'y a que deux systèmes sur l'âme, le matérialisme et le spiritualisme. Or, si l'on consulte à cet égard les plus illustres des modernes, on trouve que Descartes a fait la faute d'admettre deux substances; Leibnitz, celle d'élever une hypothèse inintelligible qui spiritualise la matière, plutôt qu'elle ne matérialise l'esprit; Locke, quoique dans une meilleure voie, est resté vague et insuffisant; les plus sages ont dit que l'âme ne se peut concevoir que par les lumières de la foi. Tous, excepté les médecins, ont négligé l'expérience et l'observation. Ce sont cependant les seuls moyens de résoudre cette difficile question; car l'homme est une

machine si composée qu'il est impossible de s'en faire d'abord une idée claire. Aussi, afin de procéder raisonnablement à cette recherche, faut-il s'occuper, non de ce que d'autres ont pensé, mais de ce qu'on doit penser soi-même d'après les faits et pour le repos de sa vie.

Si donc l'on considère l'influence du physique sur le moral, celle du tempéramment et de la santé sur l'esprit et le cœur, sur le génie ou la stupidité, le courage ou la lâcheté, le bon sens ou les folles visions; si l'on remarque comment le sommeil du corps amène celui de l'âme et en fait un état dans lequel elle est comme si elle n'était pas; comment différentes substances, l'opium par exemple, atteignent jusqu'à la volonté, et en général quelle est la puissance du régime alimentaire sur les mœurs, de telle sorte que nous pensons, et même que nous sommes honnêtes gens selon la manière dont notre machine est montée; si l'on observe aussi comment, dans la grossesse, le cerveau, cette matrice de l'esprit, se pervertit avec celle du corps, et encore comment l'extérieur est tellement selon l'intérieur, y est tellement uni et le représente si bien qu'on peut lire le caractère d'un homme sur son visage, témoin les portraits de Locke, de Boerhaave et de Maupertuis, qui sont d'une expression si vivante, et celui d'un poëte célèbre, qui nous montre l'air d'une finesse excessive (j'adoucis le mot) réuni au feu de Prométhée; enfin, si l'on fait attention au climat, qui entre pour une telle part dans nos sentiments et nos dispositions, on arrivera sans peine à cette conclusion, qu'en nous le moral n'est que le physique, et que l'âme n'est que le corps modifié d'une certaine façon.

Et cette conclusion, l'anatomie comparée nous y conduira également. En effet, la forme et la composition du cerveau sont à peu près les mêmes chez l'homme et chez les quadrupèdes. Il y a seulement à noter que plus les

animaux sont farouches, moins ils ont de cerveau; que plus ils sont doux, plus ils en ont, et que plus ils ont d'instinct, moins ils ont d'esprit, et réciproquement : ce qui explique comment l'homme en est le plus docile et le plus intelligent. Aussi est-il facile à dresser, qu'on veuille en faire un auteur ou simplement un portefaix. Rien de si simple que la mécanique de cette éducation; tout tient à des sons et à des mots, qui de la bouche de l'un passent par l'oreille de l'autre dans son cerveau, et parviennent en même temps par les yeux et les figures des corps. « Tout ce savoir, dont le vent enfle le ballon du cerveau de nos pédants orgueilleux, n'est donc qu'un vaste amas de mots et de figures, qui forment dans la tête toutes les traces par lesquelles nous nous rappelons les objets. »

Mais, s'il en est ainsi, pourquoi diviser dans l'homme le principe sensitif? Le cerveau suffit à tout d'abord par la sensation, ensuite par l'imagination dont il est l'organe générateur.

Et alors que n'est pas l'organisation? N'est-ce pas notre premier mérite? N'est-ce pas d'elle que nous viennent la science, l'habileté, la vertu?

Cependant contre cette assimilation de l'homme à l'animal on peut faire différentes objections. Il en est une en particulier, tirée de la loi naturelle, qu'il ne faut pas négliger.

La loi naturelle! Mais n'est-elle pas aussi dans les animaux? Le chien qui a mordu son maître ne s'en repent-il pas? Et le lion ne se montre-t-il pas reconnaissant envers son bienfaiteur?

Il n'est guère besoin, je pense, d'éveiller l'attention du lecteur sur toutes ces étranges propositions. Cependant, peut-être ici n'est-il pas inutile de lui faire remarquer comment l'auteur, qui ailleurs refuse le repentir ou le

remords à l'homme, l'accorde gratuitement à l'animal, et comment, en outre, par cette hypothèse et contre ce qu'il prétend, il prouve bien plutôt l'âme et la spiritualité dans celui-ci que la matérialité dans celui-là.

Mais De la Mettrie n'est pas d'habitudes si sévères en logique, qu'il faille beaucoup s'arrêter à toutes les libertés qu'il se donne à cet égard, et avec lui il y a plus peut-être à gagner et à s'instruire en le laissant dire et en le suivant qu'en le combattant dans ses raisons; il vaut mieux le voir les développer et les pousser imperturbablement jusqu'au bout : on n'en est que mieux édifié sur toute la suite de sa doctrine!

Continuons donc sur ses traces à reconnaître point par point tout le chemin qu'il parcourt.

L'homme n'est pas distinct de l'animal, il n'est pas pétri d'un limon plus précieux; la nature n'a employé qu'une seule et même pâte dont elle a seulement varié le levain et la loi naturelle, commune à tous, établit entre eux une ressemblance plutôt qu'une différence. A tous elle commande le bonheur, instinctivement et indépendamment de toute éducation, révélation et législation.

Et cette explication de l'essence de l'homme sous le rapport de la loi naturelle n'est pas précisément un motif de révoquer en doute l'existence de l'Etre suprême, elle permet même à cet égard un assez grand degré de probabilité; mais il ne s'ensuit pas une religion. Qui sait, après tout, si la raison de l'existence de l'homme n'est pas son existence même! A quoi bon se perdre dans l'infini dont nous ne sommes pas faits pour avoir la moindre idée? Pouvons-nous jamais remonter à l'origine des choses? Il est égal d'ailleurs pour notre repos que la matière soit ou non créée, qu'il y ait un Dieu ou non, et c'est folie que de se tourmenter pour ce qu'on ne peut connaître et qui ne rendrait pas plus heureux quand on

en viendrait à bout. Il se pourrait donc bien que Lucrèce et les Epicuriens anciens et modernes eussent raison : pour lui, il ne se prononce pas; cependant il serait assez de l'avis d'un de ses amis qui disait que l'univers ne sera jamais heureux, à moins qu'il ne soit athée. La nature, en effet, infectée par la théologie d'un poison sacré, reprendrait alors ses droits et sa pureté.

Mais quand l'homme seul aurait reçu la loi naturelle, en serait-il moins une machine? Des roues, quelques ressorts de plus que dans les animaux les plus parfaits; le cerveau proportionnellement plus proche du cœur et recevant aussi plus de sang; que sais-je? des causes inconnues produiraient toujours cette conscience si délicate, si facile à blesser, ces remords qui ne sont pas plus étrangers à la matière que la pensée, en un mot toute la différence qu'on suppose ici. L'organisation suffirait donc à tout? Oui, encore une fois, puisque la pensée se développe visiblement avec les organes. Pourquoi la matière dont ils sont faits ne serait-elle pas aussi susceptible de remords quand elle a acquis avec le temps la faculté de sentir?

L'âme est donc un vain terme dont on n'a point l'idée et dont un bon esprit ne se servira que pour nommer la partie qui pense en nous. Posé le moindre principe de mouvement, les corps animés auront tout ce qu'il leur faut pour se mouvoir, penser, sentir, se repentir, se conduire en un mot dans le physique comme dans le moral qui en dépend.

L'auteur ajoute qu'il ne suppose rien et que ceux qui croiront que toutes les difficultés ne sont pas levées vont trouver des expériences qui achèveront de les satisfaire. Ces expériences, au nombre de dix (de 72 à 74), prouvent que chaque petite fibre ou partie du corps organisé se meut par un principe qui lui est propre et dont l'ac-

tion ne dépend pas des nerfs comme les mouvements volontaires. C'est pourquoi le cœur, qui est un composé de fibres singulièrement entrelacées, est un des principaux ressorts de la machine ; mais il en est un plus subtil et plus merveilleux encore, le cerveau, qui anime tous les autres et qui a ses muscles pour penser comme les jambes pour marcher.

Admettre une âme après cela, et pour expliquer tous ces faits, c'est en être réduit à l'opération du Saint-Esprit. Encore une fois, pourquoi faire double ce qui n'est qu'un et supposer l'esprit là où suffit la matière ? L'homme n'est véritablement qu'un animal ou un assemblage de ressorts qui se montent les uns les autres sans qu'on puisse dire précisément par quel point du cercle humain la nature a commencé ; l'âme n'est qu'un principe de mouvement ou une partie matérielle sensible du cerveau, qu'on peut sans crainte regarder comme un ressort principal de toute la machine, et le corps n'est qu'une horloge dont le nouveau chyle est l'horloger, une horloge immense et construite avec tant d'artifice et d'habileté que, si la roue qui marque les secondes vient à s'arrêter, celle des minutes tourne et va toujours, comme la roue des quarts continue de se mouvoir, et ainsi des autres.

Il faudrait pourtant savoir quelles sont ces roues des secondes, des minutes et des quarts qui peuvent marcher les unes sans les autres : est-ce le cerveau sans le cœur, le cœur sans le poumon ou l'un et l'autre sans le cerveau? De la Mettrie n'en dit rien, il n'explique pas davantage comment cette horloge construite avec tant d'artifice et d'habileté a pour auteur, non pas le chyle, qui tout au plus la monte et ne l'a pas composée, mais une agitation des éléments, mais un coup du hasard. Quoi! tant d'art et de bel ordre dans l'effet quand il n'y

a pas d'intelligence dans la cause! Il faudrait au moins ne pas avouer l'œuvre quand on veut désavouer l'ouvrier, ne pas admirer l'une quand on veut mésestimer ou nier l'autre.

Mais laissons encore la critique et poursuivons, pour l'achever le plus tôt possible, cette analyse.

De la Mettrie, malgré sa confiance en ses idées, ne se dissimule cependant pas qu'elles auraient besoin d'être couvertes de quelque grande autorité. Or laquelle va-t-il chercher? Je le laisse à deviner : c'est Descartes, Descartes dont il dit : « Il serait un homme respectable à tous égards si, né dans un siècle qu'il n'eût pas dû éclairer, il eût connu le prix de l'expérience et de l'observation, et le danger de s'en écarter; mais il n'est pas moins juste que je fasse ici une authentique réparation à ce grand homme pour tous ces petits philosophes mauvais plaisants et mauvais singes de Locke, qui, au lieu de rire impudemment au nez de Descartes, feraient bien mieux de sentir que, sans lui, le champ de la philosophie, comme celui du bon esprit sans Newton, serait peut-être encore en friche. Il est vrai que ce célèbre philosophe s'est beaucoup trompé, personne n'en disconvient; mais enfin il a connu la nature animale, il a le premier parfaitement démontré que les animaux étaient de pures machines : or, après une démonstration de cette importance et qui suppose tant de sagacité, le moyen, sans ingratitude, de ne pas faire grâce à toutes ses erreurs! Elles sont à mes yeux toutes réparées par ce grand aveu; car enfin, quoi qu'il chante sur la distinction des deux substances, il est visible que ce n'est qu'un tour d'adresse, qu'une ruse de style, pour faire avaler aux théologiens un poison caché à l'ombre d'une analogie qui frappe tout le monde et qu'eux seuls ne voient pas; car c'est elle, c'est cette analogie qui force

Mais, si l'homme a cette analogie avec le végétal, c'est que le végétal lui-même est une sorte d'animal, un animal immobile, qui a, du reste, une foule de choses en commun avec celui qui se meut, telles que la nutrition, la génération, la division par races, l'état de santé et de maladie.

Il est vrai que la plante n'a point d'âme; mais l'homme en a-t-il davantage? et comme c'est une loi de la nature que les animaux n'aient d'intelligence qu'en raison de leurs besoins, il n'est pas étonnant que la plante paraisse à côté de l'homme si peu intelligente; elle n'a que l'esprit, que l'instinct, ou, si l'on veut, que le mouvement qu'il lui faut pour se satisfaire: l'homme a plus d'esprit, parce qu'il a plus à faire pour la même fin.

Tel est le fond de l'*Homme-plante*, qui ne contient qu'une vue sans développements de physiologie générale.

Je n'insisterai pas beaucoup plus sur le *Traité de l'âme* [1], qu'on peut également rattacher à celui de l'*Homme-machine*, pour en composer ce que j'ai appelé la métaphysique de l'auteur. Là encore il n'y a rien qui ajoute réellement, quant au fond de la doctrine, à ce que renferme l'ouvrage capital; seulement, si l'on veut faire une distincion, qui n'est au reste pas sans justesse entre le matérialisme et le sensualisme, il y a plus de l'un dans l'*Homme-machine* et plus de l'autre dans le *Traité de l'âme*; plus d'explication des différents faits de l'âme par la sensation dans celui-ci, plus d'explication de l'âme elle-même par l'organisation dans celui-là : l'un est d'une philosophie purement physiologique, l'autre toujours de la même philosophie, mais inclinant un peu plus à une psychologie du caractère de celle de Locke.

1. C'est le même traité qui fut d'abord publié par l'auteur, à part, sous le titre d'*Histoire naturelle de l'âme*, avec une dédicace à Maupertuis.

L'essence de l'âme, commence par dire De la Mettrie, est aussi inconnue que celle de la matière ; mais, comme on ne peut pas plus la concevoir sans le corps que le corps sans la forme, qu'elle a été faite en même temps, du même coup et dans le même moule, qu'elle en est inséparable, celui qui veut en connaître les propriétés doit auparavant étudier celles qui se manifestent dans le corps. Il n'est point, par conséquent, dans cette recherche, de guides plus sûrs que les sens. « Les sens, voilà mes philosophes, » dit l'auteur.

Or ce que les sens lui découvrent, c'est que la matière est par elle-même un principe passif et qui n'a que la force d'inertie ; d'où il suit que, toutes les fois qu'on la voit se mouvoir, son mouvement lui vient d'un autre principe qu'il ne faut pas confondre avec celui qui le contient. Si donc il y a dans le corps un principe moteur et qu'il soit prouvé que ce même principe qui fait battre le cœur fait aussi sentir les nerfs et penser le cerveau, n'est-ce pas à ce principe qu'on donne le nom d'*âme?*

Ne semble-t-il pas à ce langage qu'on va surprendre De la Mettrie en flagrant délit de spiritualisme? que, malgré ses *philosophes* les sens, oubliés un moment, il va par la raison et d'après des idées intellectuelles (il se sert même de cette expression) distinguer l'esprit de la matière, l'élément actif de l'élément passif et admettre l'âme en réalité comme en parole? Mais qu'on se rassure, il est plus conséquent, et, quoique sans doute son opinion soit ici moins accusée, moins nette que dans l'*Homme-machine*, elle n'en est pas moins la même, et, constant dans son système qu'il atténue ou embrouille seulement ici, jusqu'à lui donner par aventure un faux-semblant de spiritualisme, il n'en persiste pas moins dans tout son matérialisme : on ne tardera pas à en avoir la preuve.

Ayant fait la distinction que je viens de rapporter entre la matière proprement dite et ce principe qui la meut, et qu'il appelle l'âme, il disserte de l'une et de l'autre. Il s'attache à montrer qu'outre l'étendue à laquelle Descartes prétend la réduire, la matière a aussi la propriété d'acquérir la force motrice et la faculté de sentir, et que l'âme est l'agent ou la cause qui excite et met en acte cette propriété, et qui, à ce titre, peut être considérée comme végétative et sensitive. Et l'on croit tenir l'âme, la vraie âme, celle qui est à la matière comme l'un au multiple, le simple au composé, l'inétendu à l'étendu. Pas du tout, on n'y est pas; et à l'instant même l'auteur va nous parler, et cela sans figure, de la *petitesse* et de l'*exilité* des sensations et des idées; il trouvera que cette exilité est bien nécessaire par rapport à l'immensité de la mémoire. Où loger, en effet, tant de connaissances dans le peu de place qu'il leur faut et dans l'étendue de la moelle du cerveau et des divers lieux qu'elles habitent (p. 64). Il dissertera également des différents siéges de l'âme, de l'étendue de l'âme (p. 66), et dira à ce propos : « Si le siége de l'âme a une certaine étendue, si elle sent en divers lieux du cerveau, ou, ce qui revient au même, si elle y a véritablement différents siéges, il faut nécessairement qu'elle ne soit pas inétendue. » Et plus loin : « Si petite, si imperceptible que soit l'étendue de l'âme, il faut toujours qu'elle en ait une, quelle qu'elle soit, puisqu'elle touche immédiatement cette autre étendue énorme du corps, malgré les phénomènes qui semblent prouver le contraire, ajoute-t-il naïvement. L'étendue de l'âme, poursuit-il, forme donc en quelque sorte le corps de cet être sensitif et actif (p. 68). » Et voilà la matière qui, d'après la définition proposée plus haut par l'auteur, ne devrait être qu'inertie, devenue, au moins dans une de ses parties, active;

voilà, par conséquent, ces deux principes assimilés ; voilà l'âme ramenée au corps, ou qui, si elle en est encore distinguée, l'est comme une partie d'une autre; c'est un corps plus délié à côté d'un corps qui l'est moins; la différence n'est là que pour la forme; et comme c'est une façon de multiplier les êtres sans nécessité, des deux, comme le veut d'ailleurs quelque part De la Mettrie, il ne faut faire qu'un, et tout simplement revenir à une seule et même substance diversement modifiée, et qui n'est autre que la matière.

De ces données premières, dans le *Traité de l'âme*, suit toute une psychologie très-constamment matérialiste. Ainsi (p. 72) l'être sensitif étant matériel, la sensation est par conséquent un phénomène de la matière. Il est vrai qu'il est difficile de concevoir comment la matière peut sentir et penser. Mais, outre qu'il est impie de borner la puissance de Dieu (à laquelle, comme on sait, l'auteur croit si parfaitement), en soutenant qu'il n'a pu faire penser et sentir la matière, doit-on dépouiller un être de propriétés qui frappent les sens, parce que l'essence de cet être nous est inconnue. Comme si d'abord le penser et le sentir frappaient véritablement les sens, et comme si ensuite l'essence ou les attributs essentiels de la matière étaient réellement inconnus, et ne répugnaient pas par leur nature à la production du sentiment et de la pensée; et puis que signifie dans la bouche de l'auteur cet argument tiré de la puissance infinie de Dieu ? Chez Locke, esprit sage et grave, il avait quelque chose de sérieux et même de religieux, il était sincère; on peut douter que chez son imitateur, auquel je ne voudrais cependant donner l'épithète dont il affublait, il n'y a qu'un instant, certains adversaires de Descartes, il ait conservé le même caractère, et ce n'est assurément pas par un scrupule pieux et crainte d'offenser Dieu, que De

la Mettrie s'en tient pour plus de sûreté au matérialisme.

Si la sensation et la pensée sont des phénomènes de la matière, la mémoire qui n'en est que la conservation et la reproduction n'a pas d'autre principe, et sa cause est toute mécanique (p. 75).

Il en est de même de l'imagination qui n'est qu'une mise en œuvre des sensations et des idées rappelées par la mémoire, et des passions qui ne sont que des modifications habituelles des esprits animaux; de la volonté, qui n'est qu'une détermination de l'âme par la sensation; de la liberté, qui n'est qu'un accident de la volonté; du goût, du génie et d'une foule d'autres faits généraux ou particuliers de l'âme humaine, qui ont la même origine.

Finalement, il a beau concevoir dans la matière les parties les plus déliées, les plus subtiles, la plus parfaite organisation, il ne comprend pas sans doute par là que la matière puisse penser. Mais, d'autre part, il voit : 1° que la matière se meut d'elle-même; or explique-t-on mieux ce phénomène que celui de la pensée? 2° Qu'un corps organisé est plein de sentiments qui s'impriment en lui; or aperçoit-on bien la cause qui les produit ainsi? 3° Qu'il est plus difficile de se faire une idée d'une substance qui, n'étant pas matière, ne serait à la portée ni de la nature, ni de l'art, qui ne serait rendue sensible par aucune espèce de moyen (p. 62); ce qui l'embarrasse, au moins en apparence, et l'amène même à dire que c'est à la foi à fixer la nature de l'âme, et que, pour ce qui ne concerne en rien la physique des corps animés, un philosophe chrétien peut se soumettre aux lumières de la révélation et renoncer à toutes ses spéculations pour chérir une ressource commune à tous les fidèles (p. 164); mais ce qui, d'autre part, n'empêche pas cette conclusion textuelle qui termine l'ouvrage : point de sens, point d'idées. Moins on a de sens, moins on a d'i-

dées. Pèu d'éducation, peu d'idées. Point de sensations reçues, point d'idées. Ces principes sont les conséquences nécessaires de toutes les observations et expériences qui sont la base inébranlable de cet ouvrage. Donc l'âme dépend essentiellement des organes du corps, avec lesquels elle se forme, croît et décroît. *Ergo participem lethi quoque convenit esse.*

J'en ai maintenant fini avec la métaphysique de De la Mettrie. Je passe à sa morale, dont on a déjà vu quelques traits dans les analyses précédentes, mais qui se trouve surtout rassemblée dans son *Discours sur le bonheur*. Je m'abstiendrai, comme on le pense bien, de la chercher dans son *Traité de la volupté.*

Ce *Discours sur le bonheur* parut d'abord en tête d'une traduction du *Traité de la vie heureuse* de Sénèque, non pour célébrer, comme c'est l'usage de tout dévoué traducteur, mais pour combattre, au contraire, et même déchirer la doctrine de l'auteur. Il fut ensuite publié à part et comme un morceau qui entrait dans les *OEuvres philosophiques* de De la Mettrie.

C'est du plus pur, ou, si l'on aime mieux, c'est du plus grossier épicurisme. On en peut juger d'abord par ce début. Il s'agit des stoïciens contre lesquels il se déclare : « Nous serons anti-stoïciens, y est-il dit : ces philosophes sont sévères, tristes, durs; nous serons doux, gais, complaisants : tout âme, ils font abstraction de leur corps; tout corps, nous ferons abstraction de notre âme : ils se montrent inaccessibles au plaisir et à la douleur; nous nous ferons gloire de sentir l'un et l'autre : s'évertuant au sublime, il s'élèvent au-dessus de tous les événements et ne se croient vraiment hommes qu'autant qu'ils cessent de l'être; nous, nous ne disposerons point de ce qui nous gouverne; nous ne commanderons pas à nos sensations ; avouant leur empire et notre esclavage,

nous tâcherons de nous les rendre agréables, persuadés que c'est là où gît le bonheur de la vie... et nous n'admettrons point d'autre vie que celle-ci (p. 117). »

Après cette déclaration, il entre en matière par ces propositions : Nos organes sont susceptibles d'un sentiment ou d'une modification qui nous plaît et qui nous fait aimer la vie. Si l'impression de ce sentiment est courte, c'est le plaisir ; plus longue, c'est la volupté ; permanente, c'est le bonheur ; c'est toujours la même sensation qui ne diffère que par sa durée et sa vivacité. Plus elle est durable, délicieuse et flatteuse, plus on est heureux ; plus elle est courte et vive, plus elle tient de la nature du plaisir ; plus elle est tranquille et longue, plus elle s'en éloigne et s'approche du bonheur. N'avoir ni craintes ni désirs, c'est le bonheur privatif ; avoir tout à souhait, heureuse organisation, beauté, esprit, grâces, talents, honneurs, richesses, santé, gloire, tel est le bonheur réel et parfait (p. 119).

Le bonheur a ses causes tant internes qu'externes : les premières sont l'organisation et l'éducation ; les secondes, la volupté, la richesse, la science, la réputation... Les unes sont préférables aux autres ; c'est, en conséquence, à celles-là qu'il faut surtout s'attacher. Etre heureux par ce qui intéresse le plus directement l'organisation, voilà pour un être qui est un corps organisé, ce que veut avant tout la nature. On peut sans doute être heureux par la science, par la réflexion, en ne faisant point ce qui donne des remords ; mais par là on s'abstient souvent de ce qui plaît, de ce que demande la nature. Ce n'est alors qu'un bonheur d'enfant, fruit d'une éducation mal entendue et d'une imagination préoccupée : au lieu qu'en ne se privant pas de mille agréments, qui ne font de tort à personne, sachant que c'est pure puérilité que de se repentir du plaisir qu'on a eu, on aura le

bonheur réel et positif (p. 121). La réflexion peut, il est vrai, augmenter le bonheur, mais ce n'est que quand elle est dans le droit fil des sensations ; autrement elle devient le poison de la vie ; elle est souvent presque un remords, et l'on sait que De la Mettrie est, par ses principes, l'ennemi particulier du remords (p. 127).

Aussi certains remèdes, comme l'*opium*, font-ils plus pour le bonheur que les pensées les plus graves, pour peu qu'elles ne soient pas, comme il dit, dans le droit fil des sensations ; et un seul grain de suc narcotique ajouté au sang nous communique plus de vraie jouissance que tous les traités de philosophie (p. 119).

Il en est à peu près ainsi des rêves, et même du délire dans certains cas ; c'est alors rendre un mauvais service au malade que de le guérir de cette maladie. Si la nature nous a trompés à notre profit, qu'elle nous trompe toujours. Servons-nous de la raison même pour nous égarer, si nous pouvons être plus heureux. Qui a trouvé le bonheur, a tout trouvé ; et le bonheur est avant tout dans la satisfaction des organes. Aussi l'esprit, le savoir, la raison, en sont-ils le plus souvent les ennemis (p. 130, 133, 135).

Est-ce assez clair ? Le bonheur des sens, le bonheur de la brute, sans condition et à tout prix, le bonheur par l'opium, le rêve ou la folie, pourvu que le corps y trouve son compte, voilà le but souverain de la vie, d'une vie elle-même terminée sans espoir à la tombe et renfermée dans le développement de nos fonctions organiques. Y a-t-il rien de plus simple, de plus explicite et de plus conséquent ? Et quand on fait l'*homme-machine*, ne faut-il pas lui faire la vie d'une machine, d'une horloge, qui sent et n'aspire qu'à jouir de son jeu ? Et n'est-ce pas du moins un service que nous rend ici De la Mettrie, auquel nous en devons du reste plus d'un du même genre, que

d'y avoir été, comme il le dit quelque part, si rondement, et de n'avoir pas plus marchandé en morale qu'en métaphysique? A force de déclarations, il dispense de réfutation.

Cependant tout n'est pas encore dit, et écoutons-le s'écrier encore : « A quoi bon s'occuper, s'il en est ainsi qu'on vient de l'avancer, d'un bonheur que nous promet la fausse philosophie, à l'exemple de la théologie. La vraie philosophie n'admet qu'une félicité temporelle ; elle sème les roses et les fleurs sous nos pas et nous apprend à les cueillir! (P. 138.) Descartes parle de l'immortalité de l'âme pour nous faciliter l'usage de la vertu et le chemin du bonheur; mais alors il ne parle point en philosophe. Le philosophe doit oser dire la vérité et entrer tranquillement dans cette nouvelle carrière, où la meilleure des philosophies, celles des médecins, le conduit (p. 153). »

De la Mettrie en veut au remords comme à un trouble-fête dont il faut se débarrasser ; aussi l'attaque-t-il dans l'intérêt de l'espèce de bonheur qu'il nous propose. C'est une faiblesse d'enfant, dit-il, qui, quand elle se renouvelle plus tard, n'est qu'une fâcheuse réminiscence (p. 153). Il s'agit de la vaincre comme une mauvaise habitude à surmonter par une meilleure, affaire d'éducation et de changement dans le cours des esprits animaux.

Ainsi, par exemple, voyez-vous « cet excellent sujet qui, emporté par un premier mouvément, assomme un mauvais citoyen, ou qui, s'abandonnant à une passion dont il n'est pas le maître, est tourmenté de remords, » n'est-ce pas folie, faiblesse d'enfance ? « Ah ! si les grâces sont faites pour sauver d'illustres malheureux, la plus essentielle est de les exempter de remords. » Les remords sont inutiles avant le crime et ne servent pas après. S'ils

nuisent aux bons et à la vertu dont ils corrompent les fruits, et qu'ils ne soient pas un frein à la méchanceté, ils sont au moins inutiles au genre humain ; ils surchargent des machines aussi à plaindre que mal réglées, et entraînées vers le mal comme les bons vers le bien. Si je les soulage, dit De la Mettrie, de ce fardeau de la vie, elles en seront moins malheureuses et non plus impunies ; en seront-elles plus méchantes? Je ne le crois pas. Les remords sont un vain remède, s'ils ne sont même plutôt un poison ; détruisons-les donc et sachons en préserver notre vie. — Et il ajoute : « Ca été une erreur de l'auteur de l'*Homme-machine*, de n'avoir pas mieux combattu le remords; il n'a pas osé s'armer contre tous les préjugés à la fois (p. 155, 156, 157, 158, 160). »

Soit, dirons-nous à notre tour ; mais du moins ici il se dédommage, il s'est bien corrigé d'un ouvrage dans l'autre, et on ne sait pas trop quels préjugés du même genre il lui reste à dissiper.

Voyons pourtant s'il n'a pas encore quelque nouvelle manière de varier et de fortifier ses attaques : « Lorsque je fais le bien ou le mal, que, vertueux le matin, je suis vicieux le soir, c'est mon sang qui en est cause, c'est ce qui l'épaissit, l'arrête, le dissout ou le précipite, comme lorsque, faisant une route plutôt qu'une autre, les esprits qu'il a filtrés dans la moelle de mon cerveau, pour être de là renvoyés dans tous les nerfs, me font tourner dans un parc à droite plutôt qu'à gauche ; toutes nos actions les plus libres ressemblent à celle-là. Une détermination absolument nécessaire nous entraîne, et nous voulons être libres quand nous sommes esclaves! Que nous sommes fous! (P. 164.) »

Et nous voilà avec la vraie raison de n'avoir pas de remords ; jusqu'ici l'auteur ne l'avait qu'implicitement supposée ; il l'a maintenant nettement dégagée et proposée :

c'est un progrès dans sa voie, et il y insiste, En effet, il ajoute que, par rapport à la félicité, le bien et le mal en soi sont indifférents, et que celui qui aura une plus grande satisfaction à faire le mal sera plus heureux que quiconque en aura moins à faire le bien, et, comme le bonheur et un certain bonheur est le tout de la vie, la conséquence est claire, et il ne reste plus qu'à être bien convaincu que le matérialisme mérite des égards et doit être la source des indulgences, des erreurs, des pardons, des grâces et des éloges (p. 169). C'est la religion de l'auteur, il n'y a pas à en disputer avec lui, il y croit de par ses nerfs et ses esprits animaux. Et j'abrége, qu'on le sache bien ; j'en passe, et des plus belles, qu'on n'en doute pas; mais je ne puis pas tout passer et négliger une phrase comme celle-ci : « Tant il est vrai que la vertu et la probité sont étrangères à la nature de notre être, ornements et non fondements de la félicité (p. 205). » Et comme celle-ci encore : « Si tu parviens à étouffer le remords, je le soutiens, parricide, incestueux, voleur, scélérat, infâme, tu seras heureux cependant (et, on ne l'a pas oublié, le remords est une mauvaise chose dans la doctrine de l'auteur); mais si tu veux vivre, prends-y garde, la politique n'est pas si commode que ma philosophie, la justice est sa fille, les bourreaux et les gibets sont à ses ordres, crains-les plus que ta conscience et les dieux (p. 207). » Et sentant enfin que pour toutes ces propositions et bien d'autres du même genre, que pour toute cette théorie morale il a besoin de distinguer sa personne de sa pensée, afin de mettre l'une à l'abri des attaques auxquelles peut être exposée l'autre, il dit : « Je ne donne qu'une hypothèse philosophique; je ne soutiens point, à Dieu ne plaise, la méchanceté, trop opposée à mon caractère ; j'y compatis, parce que j'en trouve l'excuse dans l'organisation même, quelquefois

difficile et impossible à dompter. Les chevaux ne sont pas les seuls animaux qui prennent le mors aux dents; l'homme, cet animal en général faux, rusé, dangereux, perfide, y est aussi sujet (p. 211 et 212). » Et il poursuit en ces termes : « Je suis et me fais honneur d'être citoyen zélé; mais ce n'est point en cette qualité que j'écris, c'est comme philosophe; comme tel, je vois que Cartouche était fait pour être Cartouche et Pyrrhus pour être Pyrrhus : les conseils sont inutiles à qui est né avec la soif du carnage et du sang. Je n'enhardis pas les méchants, je les plains par humeur et les tranquillise par raison. »

Après cette espèce d'apologie reproduite ici en substance, il arrive à sa conclusion qui, sans rien offrir précisément de nouveau, peut cependant encore donner lieu à une ou deux citations qui ne sont pas inutiles à rapporter. Parlant des lois établies, et qui sont en opposition avec la vérité et la justice, il se demande comment concilier ensemble des intérêts aussi opposés. Voici sa réponse : Les lois les plus injustes ont la force en main; il n'y a qu'un fou qui ose les braver. La loi de la nature, faite avant toutes les autres lois, nous dicte de leur livrer la vérité plutôt que nos corps, et de traiter la vertu comme la vérité. Ce sont des êtres qui ne valent qu'autant qu'ils servent à celui qui les possède... Mais faute de telle ou telle vertu, de telle ou telle vérité, les sociétés et les sciences en souffriront? Soit, mais si je ne les prive pas de ces avantages, moi j'en souffrirai. Or est-ce pour autrui ou pour moi que la raison m'ordonne d'être heureux? (P. 218.) Et il finit par un éloge du *Salomon du Nord*, dans le goût duquel on peut croire que cette doctrine entrait assez.

4° Appréciation de sa doctrine.

Tel est le *Discours* sur le bonheur, telle est la morale de De la Mettrie. Je suis donc au terme de mes analyses, et ce serait maintenant le tour de la critique; mais d'abord la critique n'est-elle pas implicitement dans la manière même dont cette exposition, quoique très-fidèle d'ailleurs, a été faite et dirigée, mêlée comme elle l'a été de remarques qui, en plus d'un point, équivalaient à une discussion? Ensuite, De la Mettrie paraît-il un auteur avec lequel on doive sérieusement discuter? De ces deux questions, je serais fort tenté de répondre à l'une par l'affirmative, et à l'autre par la négative, et de finir, en conséquence, ici ma laborieuse et ingrate tâche, en laissant au lecteur le soin de porter un jugement, qui ne peut l'embarrasser et dans lequel je suis convaincu qu'il m'a déjà prévenu.

Cependant, d'autre part, n'y a-t-il rien à ajouter pour qualifier et condamner de si fâcheuses doctrines, et toute cette étude ne doit-elle pas se terminer par quelques réflexions qui en marquent plus explicitement l'esprit et le dessein? j'aurais peine à ne pas le croire, et je me reprocherais, je l'avoue, de ne pas proposer au moins les principales des observations qu'elle semble justement appeler.

Je négligerai toutefois, dans cet examen, ce que j'ai désigné chez De la Mettrie sous le titre de sentiments généraux et de dispositions philosophiques. Il s'y trouve quelque bien, beaucoup plus de mal que de bien; mais l'un et l'autre sont trop faciles à discerner et à apprécier pour qu'il y ait aucun besoin d'y revenir et de s'y arrêter, et on peut sans inconvénient se borner à sa métaphysique et à sa morale; et là même il me sera permis

d'être assez court, de ne toucher qu'à ce qu'il y a de plus général, et de m'épargner un travail de détail que ne mérite certainement pas l'auteur qu'il s'agit de juger.

On sait quel est, en métaphysique, le système de De la Mettrie : c'est très-nettement le matérialisme.

Or, tout système en métaphysique est, au fond, la solution de ces deux vastes questions : des choses et de leur principe. Seulement chaque système en est une solution différente : autant de systèmes, autant de solutions.

Toutefois, quand, pour les classer, on essaye de les ramener à ce qu'ils ont de plus général, on peut, sans inexactitude, les ranger sous trois chefs : 1° Il y a ceux qui rendent compte de tout par l'unité à l'exclusion de la pluralité; 2° ceux qui, au contraire, donnent pour raison de tout la pluralité sans l'unité; 3° ceux qui s'efforcent d'admettre et de concilier l'une et l'autre.

Le matérialisme est un système qui résout tout par la pluralité, exclusive de l'unité, et, soit dans les choses, soit dans leur principe, ne voit que le multiple, niant l'*un*, ou, ce qui revient au même, ne le reconnaissant que comme une combinaison et un résultat de la pluralité.

Or, il s'agit de savoir ce que vaut une telle solution, et, à cette fin, de se demander si elle est ou non satisfaisante en un certain nombre de points communément pris pour constants, soit sur les choses, soit sur le principe dont elles procèdent.

Ainsi, quant aux premières, c'est-à-dire quant aux êtres qui ne sont pas par eux-mêmes, mais par celui duquel tout vient, il peut être accordé qu'il y a d'abord en eux substance, cause et individualité. Il n'y a rien, en effet, de ce que nous voyons dans la création qui ne soit d'une certaine façon, n'agisse d'une certaine manière et

n'ait une certaine existence distincte et définie. Il n'est pas moins avéré que, parmi les créatures, il en est qui ont l'intelligence, l'amour et la volonté, et d'autres, seulement l'instinct, la vie ou même le mouvement. On peut disputer et se diviser sur la raison de ces faits, mais non sur ces faits eux-mêmes qui, par leur nature, sont évidents ou très-faciles à constater.

Et si on regarde au principe des choses, peut-on mieux lui refuser, sauf à les lui accorder, comme il convient, à l'infini, la substance, la cause, l'existence distincte, et aussi l'intelligence, l'amour, la puissance, et certains autres attributs?

Voilà donc autant de points qui peuvent être, comme je l'ai dit, diversement expliqués, mais qui ne sauraient être légitimement contestés et niés.

Or, c'est à la façon dont il les explique qu'on doit juger un système.

Jugeons ainsi le matérialisme, interrogeons-le sur les choses, interrogeons-le sur leur principe et demandons-lui comment, soit d'une part, soit de l'autre, il entend la substance, la cause, l'individualité, et tout ce que nous avons vu qui s'y rattache. Commençons par la substance.

La substance en nous et dans tous les êtres semblables à nous est de toute certitude, *certissima scientia et clamante conscientia*, ce *je*, qui pense, ce *moi*, qui est l'unité même; l'unité, non de lieu, ni de temps, ni d'aucun autre caractère impliquant composition, mais l'unité ni plus ni moins, et dans toute sa simplicité[1]. Or comment le matérialisme explique-t-il cette unité, et quand il essaye de la rapporter à l'organisation, au cerveau, comme à ce qu'il y a de plus *un* dans la matière, ne nous

1. Voir, pour plus de développement de cette pensée, mon *Cours de psychologie*; ici je ne fais que résumer ce que j'y ai exposé.

donne-t-il pas le change? Ce qu'il tire alors du multiple, n'est-ce pas encore le multiple, sous une fausse apparence d'unité, et, en dernière fin, n'en vient-il pas à nier ce qu'il ne peut rigoureusement et conséquemment admettre, à nier la substance *une?*

Mais, dans d'autres êtres créés, dans ceux de l'ordre matériel, la substance n'est plus simple, elle est multiple et composée, et, dans ce cas, le matérialisme ne reprend-il pas ses avantages et n'offre-t-il pas de la question une solution plus satisfaisante? Oui, peut-être au premier abord; mais en réalité, et à en juger avec une plus profonde réflexion, on reconnaît que là même il est insuffisant; qu'il faut pour être constituée à la substance corporelle autre chose que ce qu'il lui prête, qu'il lui faut avec la pluralité une certaine unité qui lui apporte et lui conserve l'union, l'ordre et le mouvement, et que cette unité ne peut plus être la matière, mais la force, mais la vie, mais l'esprit lui-même se manifestant dans la matière par une action formatrice; le matérialisme n'a dans ses atomes qu'une demi-raison des corps; la pleine et entière raison en est dans les atomes comme théâtre, sujet et siége de la force, et la force elle-même, comme principe et source d'activité, en sorte qu'il n'y a de substance, même multiple et matérielle, qu'à la condition de l'unité s'imposant à la pluralité, ce que ne saurait logiquement accorder le matérialisme, et ce en quoi, de rechef, il pèche et trahit son défaut.

Défectueux sur la substance, il ne l'est pas moins sur la cause : car la cause, la vraie cause est ce qui de soi agit, a en soi son action et ses motifs d'action, possède par conséquent l'intelligence, et, avec l'intelligence, l'amour et la liberté; la vraie cause, c'est notre âme dans le fini, et, dans l'infini, l'âme de Dieu. Or, ainsi entendue, la cause peut bien être conçue comme appliquée et

unie, mais non comme assimilée et identifiée à la matière : elle est le principe et non le siége des effets à produire, elle est l'unité d'où rayonnent le mouvement et la vie, et non la pluralité qui ne peut être rien de tel; plus simplement elle n'est pas ce que la suppose le matérialisme, qui la confond avec son objet au lieu de l'en distinguer, et la met là où elle n'est pas, faute de la reconnaître pour ce qu'elle est.

La cause et la substance ainsi traitées par lui, il n'est guère besoin de dire que l'individualité ne l'est pas mieux; car, qu'est-ce que l'individualité, sinon la substance et la cause, avec une existence propre, une nature déterminée, un ensemble de caractères, d'attributs ou de facultés qui, sans empêcher les rapprochements, s'opposent à la confusion et font que chaque chose est elle et non une autre, se coordonne à tout, mais ne s'efface devant rien. Or, l'individu, soit à l'état de personne, comme quand il a la conscience et la possession de lui-même, soit à l'etat de simple chose, comme quand il en est privé, peut-il mieux que la substance, peut-il mieux que la cause, s'entendre et s'expliquer par la seule pluralité? Non; la pluralité, réduite à elle-même, donnera bien *un* plus *un*, plus *un* et plus *un* encore, et ainsi de suite indéfiniment; mais ce ne seront pas là des individus, ce ne seront que des chiffres distincts, ce seront des nombres à part, mais non de véritables existences, de véritables natures; ces objets n'auront d'autre propriété que de pouvoir être comptés, ajoutés ou retranchés, multipliés ou divisés; mais ils n'auront pas leur physionomie, leurs traits propres, toute une manière d'être à eux qui permette de les définir, de les qualifier, de les nommer de leur nom ; ils n'auront rien de tout cela; car, pour qu'ils l'eussent, il leur faudrait ce qui, par hypothèse, leur manque, la présence et

la vertu d'une féconde unité imprimant à la pluralité une détermination et des caractères qui servissent à les distinguer chacun en particulier. Sans une telle unité, sans cette force constitutive, point d'individus, ni spirituels ni matériels, point d'âmes ni de corps, rien qui ait son existence en propre et comme en relief; mais des ombres toutes semblables, à peine détachées les unes des autres et toutes prêtes à se confondre.

Et maintenant, y a-t-il mieux à espérer du matérialisme en ce qui regarde l'intelligence, l'amour et la liberté? Ce n'est pas vraisemblable, d'après ce que nous venons de voir. Jetons cependant un coup d'œil sur chacune de ces facultés pour nous mieux assurer qu'en effet il ne peut, d'après son principe, en bien rendre raison.

Ainsi, quant à l'intelligence, il la suppose un phénomène ou un résultat de l'organisation. Or, on sait à cet égard à quelles difficultés il est invinciblement exposé; je ne les reproduirai pas ici; je me bornerai à une remarque qui les résume et ne les affaiblit pas. L'intelligence est, dites-vous, le résultat de l'organisation ; mais l'organisation elle-même, ce chef-d'œuvre, si on me passe le terme, de l'industrie créatrice, conçue, disposée et mise en jeu avec un tel art que vous lui attribuez l'intelligence, qui l'a produite? Quelque chose d'intelligent, sans doute; autrement, comment le non-intelligent aurait-il pu faire un tel acte, une telle œuvre d'intelligence? La cause qui nous a créés pensants peut-elle n'être pas pensante? or, pensante, l'est-elle aussi, comme, pour être conséquent, on doit continuer à le soutenir, par le fait et la vertu d'une certaine organisation appropriée à cette fin? Mais, alors, d'une part, cette cause créatrice n'est que la matière elle-même, la matière composée de manière à produire ce qu'il y a de plus divin dans l'acte de la création, et, de l'autre, puisqu'on convient que la matière orga-

nisée est une merveille d'industrie qui doit l'être par-dessus tout dans la cause suprême, ne se trouve-t-on pas dans la nécessité de rapporter encore à un être intelligent cette singulière constitution de la matière première, et ainsi de suite, sans fin et sans issue dans le même cercle? J'ai dit ailleurs, raisonnant contre le même système, et je demande la permission de répéter ici, que c'est, d'après son principe, le cerveau qui sécrète ou produit la pensée. Or, le cerveau est un organe. Un organe est un assemblage de molécules disposées pour une certaine fin; une telle disposition suppose une cause qui ait en elle la pensée; mais, toujours d'après le même principe, cette cause n'est elle-même qu'un organe qui pense. Elle suppose donc, à son tour, une pensée antérieure, et, ainsi de suite, jusqu'à la pensée initiale et première, de laquelle il faudra enfin dire si elle est ou non l'acte d'un organe. Si elle l'est, on devra convenir que cet organe, œuvre d'intelligence, a été fait sans intelligence, ou qu'il n'a point été fait et qu'il est éternel et nécessaire; qu'ainsi il a une cause contradictoire avec elle-même, ou qu'il n'a aucune cause : double hypothèse inadmissible, l'une parce qu'elle répugne dans les termes, l'autre parce qu'elle n'a aucune raison dans l'*expérience* et l'*observation*, lesquelles ne nous attestent que des organes qui se forment et se composent, comme aussi ils se décomposent et ont leur commencement comme leur fin. Reste donc qu'on accorde qu'une cause, par elle-même douée d'intelligence, préside à la composition de la pensée. — Mais alors que devient l'explication systématique de l'intelligence par le cerveau? N'est-elle pas vaine par là même?

Et si on la maintient en ce qui regarde l'homme et qu'on l'abandonne en ce qui touche Dieu; si l'on dit que Dieu est intelligent à un autre titre que l'homme; qu'il

l'est, non plus comme cerveau, comme matière organisée, mais comme pur esprit, alors on fait deux choses qui ne se concilient guère : l'on soutient que la pensée est et n'est pas à la fois essentielle à la matière ; on est matérialiste et spiritualiste tout ensemble ; on a deux doctrines en combat, c'est une flagrante contradiction.

Or, pourquoi se jeter dans toutes ces difficultés, quand, pour les éviter, il ne s'agirait que de reconnaître, ce qui est assez manifeste, la présence et la nécessité de l'unité dans tout acte de pensée. Perception, mémoire et prévoyance, jugement porté sur le présent, le passé ou l'avenir, notions avec affirmation quel qu'en soit l'objet, y a-t-il rien là, en effet, qui n'implique pas l'unité? L'unité n'est-elle pas de tout dans le principe intelligent, lequel, s'il était multiple en sa substance, divisible dans le temps, divisible dans l'espace, serait par là même incapable des plus simples opérations d'entendement, de la conscience, par exemple, ou de ce sentiment du *moi* par le *moi* lui-même, dont l'unité est l'évidente et nécessaire condition ; à plus forte raison, d'actes plus complexes, plus développés, tels que l'induction et la déduction, qu'on s'explique bien moins encore sans une persistante unité dans l'être intelligent? Non ; il n'y a que l'unité qui convienne à l'essence et à la nature intime de la faculté de penser : la pluralité ne lui sert, dans la matière organisée, que comme moyen de manifestation et d'expression ; elle n'en est et n'en peut pas être le principe de génération.

Et ce qui est vrai de l'intelligence l'est également de l'amour, qui ne va pas sans l'intelligence. Dans l'amour il y a, et par la même raison, nécessité d'unité. Aimer, c'est faire acte d'unité, c'est partir de soi pour aspirer à quelque chose de mieux que soi ; c'est finalement se porter de toute son âme au bien ; et comme le bien,

c'est Dieu ou l'âme même dans son absolue et sublime perfection, aimer est de notre part une action d'âme à âme, toute spirituelle par sa nature, et qui se trahit seulement par des mouvements et des signes matériels et sensibles.

La matière n'aime pas, elle ne fait que céder à l'amour: ce qui aime en nous, c'est l'âme, c'est cette vivante unité, qui, avec le sentiment de son être, a celui de son bien, et par là même y tend et y aspire de toutes ses forces.

Ce n'est pas davantage la matière qui se possède, se gouverne et se règle; c'est l'âme, c'est toujours l'âme qui seule a qualité pour prendre et garder la direction de ses actes. La matière n'est pas la source, elle n'est que l'objet de la liberté. Il n'y a de libre que la force, et la force à l'état d'intelligence et d'amour, la force qui, grâce à ces facultés, à l'expérience qu'elle en fait, aux circonstances dans lesquelles elle les déploie et les exerce, en vient naturellement à tenter un effort d'émancipation et d'indépendance en vertu duquel elle cesse d'appartenir à d'autres forces pour s'appartenir à elle-même. Or n'est-ce pas là l'unité, l'unité dans sa plus pleine et plus effective activité? Ce n'est certainement pas la pluralité.

La pluralité, par son essence, répugne à ce gouvernement de soi-même par soi-même qui s'appelle la liberté.

Mais, dans l'ordre des choses créées, avec la substance, la cause et l'individualité, il n'y a pas seulement l'intelligence, l'amour et la liberté, il y a aussi l'instinct ou l'intelligence, et l'amour à l'état de nécessité; il y a la vie, mais privée de sentiment et d'affection; il y a enfin la simple force, qui ne vit plus proprement, mais se borne à mouvoir; c'est ce qui se voit dans l'animal d'abord, dans le végétal ensuite, et dans le minéral en der-

nier lieu. Or, l'instinct, la vie, la simple force, c'est, si j'ose le dire, toujours quelque chose comme l'âme, ou, si l'on aime mieux, comme l'unité active, mais de moins en moins féconde, de moins en moins riche d'attributs. Là donc encore est en défaut ce système qui, en prétendant tout ramener à la matière dans l'animal, le végétal et le minéral, n'explique pas même le siége, les effets et les conditions d'exercice de l'instinct, de la vie et de la force, à plus forte raison la force, la vie et l'instinct eux-mêmes.

Cependant des créatures passons au créateur, des choses à leur principe. En lui aussi (je le prends du moins pour accordé, parce qu'il faudrait, pour le nier, raisonner contre toute vraisemblance et toute règle d'analogie) il y a substance, cause, existence propre et distincte ; il y a intelligence, amour et liberté ; il y a sagesse, bonté et nombre d'autres attributs; seulement tout est en lui avec le caractère de l'infinie excellence : la substance y est absolue, la cause absolue, l'individualité absolue; toutes les facultés sans limite, tous les actes sans défaut.

Or, est-ce là une raison pour que ce qui dans le créé ne se conçoit que par l'unité, dans Dieu, dans l'incréé s'explique par la pluralité? Non certes! car, de l'un à l'autre, quand il s'agit des mêmes points, il y a sans doute une différence de perfection et de degré, mais il n'y en a pas d'essence; autrement, la contradiction serait au fond même de l'être. C'est donc aussi en Dieu, l'unité, et non la pluralité, qui est le fond même de son existence ; et le matérialisme, en le supposant multiple et composé, se jette encore une fois dans les plus graves difficultés : il est condamné à lui refuser, ou à ne lui accorder que par inconséquence, ce qui lui est le plus nécessaire, comme la substance, la cause, l'existence propre et distincte, l'intelligence, la bonté, la sagesse, etc., etc.

Car, en lui, de même que dans les crèatures, rien de toute cette constitution et de tous ces attributs de l'être ne va sans l'unité.

Le seul Dieu que puisse logiquement proposer le matérialisme, est une substance qui n'en est pas une, une cause qui n'en est pas une, une détermination d'être qui n'en est pas davantage une; ce n'est rien qui puisse rigoureusement entendre, aimer, vouloir, faire acte de sagesse, de bonté, de providence; c'est un créateur qui ne crée pas, qui se divise tout au plus, de grand se fait petit, se fractionne, se détaille, et cela sans conseil, sans amour ni liberté, par simple rencontre et jeu fortuit. Voilà le dieu du matérialisme; qu'on l'accepte ainsi fait, si on le peut, si on le veut; mais qu'on sache du moins à quelles conditions et au prix de quelles conséquences ce doit être.

Telles sont les objections qui pèsent en général sur le système matérialiste, et qui, dans De la Mettrie en particulier, le surchargent, l'accablent: car, on le sait assez, non-seulement il n'en prévient aucune, il se plaît, au contraire, à les provoquer toutes; il ne le sauve d'aucun excès, il le précipite bien plutôt et le pousse sans mesure dans toutes ses suites les plus hasardeuses; il ne le sert pas, il le trahit; il va, il faut l'avouer, jusqu'à le traîner dans la boue; il ne faudrait même pas en juger par l'étrange et fâcheuse exhibition qu'il en fait; il y a mieux à proposer en faveur de ce système, et il ne serait pas difficile de lui trouver de plus habiles, de plus sages et de plus nobles confesseurs.

Cependant, parmi tous les reproches qu'on peut justement adresser à l'auteur de l'*Homme-machine*, n'est pas précisément celui d'inconséquence, et même quand il s'abandonne et s'emporte le plus, il a toujours sa logique à laquelle il reste fidèle. Je ne reviendrai pas sur

les détails qui en pourraient faire foi à chaque page de ses écrits, je les ai suffisamment marqués et caractérisés en leur lieu, et je ne crois pas nécessaire de les reprendre pour y noter tout ce qui y prête à réfutation, je dis plus, à réprobation. Je me contenterai, après les remarques que je viens de présenter sur le matérialisme en général, de dire de De la Mettrie, en particulier, que son procédé habituel est d'insister sur les conséquences beaucoup plus que sur les principes, et parmi les conséquences, de choisir de préférence les plus choquantes et les plus outrées. Il semble, à cet égard, tenir à se distinguer par une intempérance d'audace et de singularité qui va jusqu'à la folie; que si, cependant, on regarde à la manière dont il établit les principes eux-mêmes, on reconnaît bientôt que toute sa théorie consiste à partir de certains rapports réels entre le corps et l'âme pour en supposer d'autres qui ne le sont pas; à voir dans la simple coexistence une liaison nécessaire; dans l'influence, la génération : dans l'union, l'identité. Il en vient ainsi à expliquer le moral par le physique, l'esprit par la matière, c'est-à-dire à nier le moral et l'esprit, c'est-à-dire encore à méconnaître la matière elle-même, qui ne se conçoit bien en effet qu'à la condition d'être, non pas réduite assurément, mais unie et soumise à l'esprit. Et en tout De la Mettrie philosophe, si toutefois ce n'est pas prostituer ce mot que de l'appliquer à de telles pensées, avec une confiance en soi, un abandon et un laisser-aller, et, le dirai-je, avec une verve d'impudente témérité qui, en vérité, ne permettent pas de se méprendre ou de s'adoucir sur aucun point de son système; tout y est tellement déclaré, et comme je l'ai déjà dit, osé, qu'il n'y a lieu sur rien à hésiter, à contenir et à tempérer la sévérité de son jugement. C'est le matérialisme dans tout le déshabillé et tout le sans-façon du personnage que l'on

sait, et qui, si on me permet ce détail, arrivant et se mettant à l'aise dans le cabinet de Frédéric, sous son bon plaisir, il est vrai, et toujours un peu à la chaîne, jetait sa perruque, ôtait sa cravate et se donnait toutes les libertés d'un familier émancipé par la faveur du prince. Son système n'est guère mieux composé, mieux ordonné, plus contenu et plus discret; c'est une complète absence de retenue, de réserve, de gravité et de dignité. Ce n'est pas, certes, lui faire injure que de le comparer à d'Holbach : il n'y a pas de rapprochement plus naturel et plus légitime; ils ne font qu'un pour la doctrine; et cependant à côté de lui d'Holbach paraît, quant au ton du moins et quant à la forme, sérieux, grave et modéré; tant de l'autre part, je ne dis pas l'originalité, je ne profane pas ainsi ce mot, mais la verve déréglée et l'extravagance bouffonne s'échappent en saillies de toute sorte et se déclarent par les plus étranges et les plus extrêmes propositions. Mais je n'insiste pas sur le parallèle; les deux se valent après tout, et ne se recommandent pas plus l'un que l'autre par leurs idées.

5° Suite de l'appréciation de sa doctrine et Conclusion.

De l'appréciation de la métaphysique de De la Mettrie, je passe à celle de sa morale.

Ici je m'étendrai un peu plus, et, sans tout discuter, et ne m'attachant même précisément qu'à un point, capital il est vrai, j'aurai à me livrer à quelques développements, que je demanderai la permission de ne pas trop abréger. Ce sera un autre *Discours sur le bonheur*, mais dans un sens différent de celui que j'ai analysé. Dois-je le dire même, on trouvera peut-être que j'y abuse un peu de la spiritualité. Mais, qu'on me le pardonne, j'ai affaire à un auteur qui a assez abusé de la matérialité

pour qu'il me soit permis quelque liberté à un autre titre. Je ne voudrais certainement pas opposer excès à excès ; mais je tiens cependant à marquer plus fortement que je ne le ferais avec un autre, le profond dissentiment qui me sépare ici du moraliste de l'*Homme-machine*. Si donc il m'arrivait de me laisser parfois aller jusqu'aux confins du sermon, je prierais qu'on ne s'en prît qu'à De la Mettrie lui-même du chemin qu'il m'aurait fait faire ; j'aurais alors cédé à la loi des contrastes ; le voyant si téméraire, si emporté d'un côté, j'aurais un peu plus incliné et penché du côté opposé. Ceci soit dit toutefois simplement en forme d'avis et sans rien faire craindre de ma part qui manque de mesure et de modération.

Je commencerai par rappeler que, d'après l'écrit auquel se rapporte cette discussion, le bonheur, mais il faut bien l'entendre, le bonheur des sens, le bonheur matériel, sans condition et à tout prix, le bonheur même par l'opium, le rêve et le délire, s'il peut ainsi nous convenir, est le souverain but de la vie, d'une vie terminée sans espoir à la tombe, et renfermée dans le développement de perfections purement physiques.

Or, pour dire d'abord un mot de ce principe de morale et le rejeter immédiatement en lui opposant pour toute réfutation le principe contraire, je soutiens et je ne crois avoir nul besoin de le démontrer, que si l'homme est fait pour le bonheur, c'est qu'il l'est, avant tout, pour le bien ; que le bien est toute perfection à laquelle il est obligé et dont il est capable par sa nature et sa volonté, et le bonheur toute jouissance née du sentiment de ces perfections ; qu'en conséquence le bonheur est la suite et le prix du bien, et qu'ainsi le souverain bien est la vertu la plus sainte unie, comme à sa récompense, à la plus pure félicité.

De sorte que le bonheur par le bien, comme fruit et rétribution du bien, le bonheur à la condition de quelque chose de supérieur qui le procure à la fois, le légitime et le justifie, tel est le plein but de la vie, d'une vie qui, commencée ici-bas sous la loi de l'épreuve, doit, sous celle de la justice et d'une finale réparation, se poursuivre et comme se dénouer dans un monde meilleur.

Voilà, en somme, ce que j'aurais à dire contre la morale de De la Mettrie, si j'avais à en examiner le sens général et l'esprit; mais mon dessein est de me borner à la question même du bonheur dont il s'est uniquement préoccupé, et pour mieux montrer combien, sous ce rapport, il s'est étrangement trompé, je me propose de faire du même sujet une autre étude que la sienne, et, dans cette vue, de reconnaître, de comparer et d'apprécier nos différentes sources de bonheur, qu'il a pour la plupart méconnues au profit d'une seule. Je n'aurai, on le suppose bien, point de nouveautés à produire dans une telle recherche; il n'y a pas lieu. Je tâcherai seulement de rendre quelque intérêt à des pensées qui, pour être anciennes, peuvent encore être à propos rappelées et renouvelées, surtout quand, comme dans l'écrit dont il s'agit ici, elles ont été outrageusement niées ou mises en oubli.

Il y a une première source de bonheur que je n'entends pas contester, parce qu'à son rang et à sa place, elle a sa réalité et son prix, et que même, en un certain sens, elle mérite honneur et considération; je veux parler de la richesse ou de l'ensemble des moyens que nous avons d'être physiquement heureux.

Comme expression et fruit d'un travail légitime, comme instrument et moyen d'une activité bienfaisante, par son rapport avec l'industrie qui la produit et la distribue, et avec la justice et la charité qui en doivent régler l'usage,

envisagée dans son principe qui est la liberté, éveillée par la sensation, et guidée par la science et dans sa fin véritable, qui est le bien-être pour le bien et l'utile pour l'honnête, la richesse a droit, sans aucun doute, à nos respects et à nos hommages. Elle est une des bonnes choses que la Providence, dans sa largesse, nous a prudemment ménagées pour le meilleur et le plus complet développement de notre destinée. Ainsi, quand je vois l'homme s'approprier la nature et en obtenir avec abondance nourriture, vêtement, habitation et abri; quand je le vois, pour ses besoins, s'emparer en quelque sorte de l'univers des corps, le parcourir, le fouiller, le remuer en tous sens, le décomposer et le recomposer dans tous ses éléments; le cultiver, le féconder dans toutes ses propriétés; le transformer jusqu'à le civiliser, jusqu'à l'humaniser, pour ainsi dire, tant il se l'assimile et le fait à son usage; et quand, en même temps, je reconnais que si, du moins, il n'est pas infidèle à sa loi, c'est dans des vues de sagesse, de bonté, de justice, de douce et généreuse sollicitude qu'il varie et multiplie avec une merveilleuse habileté toutes les productions qu'il en tire, je ne puis m'empêcher de bénir Dieu de ses dons et de féliciter l'homme du soin avec lequel il en profite. En ces termes, je le répète, j'honore et j'admire la richesse et si je n'insiste pas plus pour en célébrer les mérites, c'est que je sais qu'en général ils ne sont pas méconnus, et qu'il y a plutôt dans les esprits disposition à les priser et à les exalter outre mesure.

Mais il est d'autres sources de bonheur qu'il ne faut pas oublier à côté de celle-là, qu'il faut même placer bien plus haut et relever d'autant plus qu'on est en général porté à ne pas les estimer ce qu'elles valent : ce sont toutes ces excellentes dispositions ou habitudes de l'âme, qu'on appelle vertus, talents, mérites, bonnes qualités

et qui sont en effet pour nous la cause des plus pures jouissances.

Il en est deux en principe qui ont éminemment cet effet, l'une relative à l'intelligence, l'autre relative à l'amour, je veux dire la sagesse et la bonté.

Qu'est-ce en effet que la sagesse? quelque chose de plus et de mieux qu'un simple exercice de la pensée : c'est de la gravité pour mieux voir, de la droiture pour mieux juger, de la sérénité dans la connaissance, une douce et suave perception de la vérité dans le bien, ou de ce qui est vraiment bien. Or, n'est-ce pas là pour nous la cause d'une des plus profondes et des plus délicieuses satisfactions de notre âme? et la bonté, qu'est-elle également de son côté? Quelque chose de mieux qu'un instinct, qu'un simple mouvement du cœur, qu'un aveugle entraînement de l'amour : c'est de l'amour, mais réglé; de l'affection, mais éclairée; c'est un saint zèle du devoir, une libre effusion de l'âme en rapport avec le bien. Or, n'est-ce pas là aussi un précieux et fécond sujet d'intime contentement? Y a-t-il rien qui égale le bonheur d'être bon? Rien, si ce n'est cependant celui d'être sage et bon tout ensemble : car ils sont bien heureux ceux qui sont l'un et l'autre à la fois. Il n'y a pas, assurément, de bonté sans sagesse, ni de sagesse sans bonté. Mais ceux qui possèdent au plus haut point cette double excellence trouvent dans le sentiment qu'ils en ont une félicité incomparable : sérénité de l'esprit, calme pur du cœur, délices infinies d'une conscience sans reproche, voilà quel trésor de bonheur ils ont dans ces deux nobles qualités.

Mais, avec la sagesse et la bonté, il y a les vertus qui en dérivent, et en particulier la justice, la charité; or, si elles en partagent la pureté, elles en partagent aussi la douceur, et en même temps qu'elles rendent meilleur,

elles rendent aussi plus heureux celui qui les possède. La justice a des joies quelquefois graves et austères, quand il y a sacrifice ; le plus souvent sereines et calmes, quand il n'y a qu'un devoir simplement accompli. La charité a également les siennes, mais plus vives peut-être, plus purement touchantes en raison de l'esprit même dont elle est animée.

Chaque vertu a ainsi de bienfaisants et doux fruits, et toutes réunies nous composent ce fonds de bonheur moral, qu'aucun bien de l'ordre matériel ne saurait jamais nous procurer.

J'hésiterais peut-être à multiplier les faits du même genre, pour prouver contre De la Mettrie qu'il y a d'autres sources de bonheur que celle qu'il place dans les sens et qui est la seule qu'il reconnaisse ; mais précisément parce qu'ils sont de ceux qu'il néglige le plus et auxquels il a le moins d'égard, je crois nécessaire d'y insister. Ainsi, sans recourir aux expériences des mystiques, qui mériteraient cependant, sous ce rapport, d'être prises en une certaine considération, il est une disposition familière de l'âme, liée, du reste, à celles dont je viens de parler, qui les prépare et y mène, dont on ne saurait méconnaître la puissante efficacité pour le bonheur spirituel : c'est la prière.

En effet, qu'est-ce que la prière? Une grâce, sans doute, une divine impression qui nous prévient et nous porte d'abord, comme par un instinct d'amour, vers l'auteur de notre être. Mais elle est aussi autre chose : elle n'est même bien la prière que quand, à ce simple mouvement, à cette prémotion physique, comme disent les théologiens, se joint la libre action; au désir, le vœu ; à l'entraînement, l'intention. De sorte que prier n'est pas seulement laisser aller son âme à Dieu, qui l'attire nécessairement, mais c'est l'y élever par un libre et pur hommage; c'est la lui offrir, la lui donner pour qu'il la

soutienne dans sa faiblesse et la maintienne dans sa force. Ce qui prie vraiment en nous, c'est la bonne volonté, c'est le mérite, c'est la vertu rapportée à celui qui en est à la fois le principe et la fin. Nous recevons du Créateur les éléments, les occasions et les motifs de la prière, mais la prière elle-même est et doit être notre œuvre. Il la commence, si l'on veut, mais il ne la finit pas; il ne la fait pas tout entière, il nous laisse à y mettre le vouloir et la moralité. Elle est donc nôtre en ce sens; et comme, en même temps, pour peu qu'elle soit fervente, elle est pleine de paix, je n'hésite pas à la compter parmi les plus précieux des biens dont l'âme ait la jouissance. Prier, bien prier, c'est avec la grâce de Dieu vouloir être sage et bon; c'est déjà, en quelque façon, et par anticipation, l'être; c'est, par conséquent aussi, jusqu'à un certain point, être heureux du bonheur que donnent la sagesse et la bonté.

Il en est de même à peu près de cet autre état de l'âme, qui a, au reste, avec la prière la plus étroite analogie, et que j'appelle le respect divin. On sait ce qu'est le respect humain : c'est une certaine disposition à ne rien faire, sous les yeux et à la connaissance de nos semblables, qu'ils puissent désapprouver et dont nous ayons jamais à rougir devant eux. Elle serait certainement un principe d'honnêteté si leur jugement était toujours sûr et droit, leur estime toujours juste. Ce serait alors la bonne honte, qui, loin de jamais nous égarer sur les traces trompeuses d'une vaine opinion publique, nous retiendrait, au contraire, dans les voies régulières que nous marquerait et où nous engagerait la plus légitime autorité. Le mal est que ceux au sentiment desquels nous rapportons ainsi et conformons notre conduite n'ont pas toujours le vrai et le bien dans leur pensée, et que souvent, pour nous régler, nous n'avons de leur

part que les vains et faux conseils du préjugé et de l'erreur.

C'est par où pèche le respect humain. Le respect divin, du moins quand il est bien entendu, n'a pas le même défaut. Il ne s'agit plus ici, en effet, de ce juge fragile, si sujet à l'ignorance, à l'égarement et au mensonge, qui s'appelle l'humanité ; il s'agit de celui qui est la vérité et la bonté mêmes, l'absolue infaillibilité. Or, comment, en présence d'un être si parfait, et bien convaincus que, par suite des rapports nécessaires qui nous unissent à lui, la moindre de nos actions lui est visible comme à nous-mêmes, et bien mieux qu'à nous-mêmes, n'aurions-nous pas devant lui cette sainte pudeur du mal, et, si j'ose le dire, cet honneur selon le ciel, qui avant le péché nous en inspire la fuite, et après nous en insinue le repentir et le remords, qui, de même, avant la bonne œuvre, nous en donne le goût, et après nous en fait mieux sentir la douce et pure joie. Certes, rien ne nous prépare plus sûrement à vivre selon l'ordre que ce regard religieux porté sans cesse par nous sur le principe même de l'ordre; rien n'est plus près de la vertu, et par conséquent aussi du plaisir qu'elle procure. C'est la crainte du Seigneur, laquelle, parce qu'elle est le commencement de la sagesse, l'est aussi du bonheur ; car il y a un premier et sérieux contentement à tenir ainsi son âme en la présence et comme en la tutelle du Dieu qui garde tout, à la lui ouvrir comme à la lumière qui vivifie et épure tout. C'est, en attendant le ferme propos, la docilité qui y prépare ; c'est un gage d'innocence, un garant de bonne vie, et, par là même aussi, une source de satisfaction.

Mais l'intelligence et l'amour, réglés par la volonté et appliqués plus particulièrement l'une au vrai et l'autre au beau, produisent encore en nous d'autres biens, d'autres

précieuses perfections, la science, la poésie, l'éloquence, les talents, en un mot, qui touchent presque aux vertus par les mérites dont ils brillent et qui nous sont également des sources des plus pures félicités.

Qui en douterait pour la science? Je citais ailleurs[1], en preuve, l'exemple de Képler disant qu'il ne donnerait pas une de ses découvertes pour un royaume ; et j'ajoutais : que son royaume à lui était dans l'ordre des idées et que, là, il se trouvait une puissance d'être heureux dont aucune de celles de ce monde n'approchait dans son estime. C'est qu'en effet la science a des faveurs singulières auprès desquelles languissent tous les biens de la terre, même la grandeur et l'empire; c'est qu'en mettant l'esprit en possession de la vérité, elle l'élève et le ravit tellement à elle qu'elle le détache sans peine de toutes les choses d'un moindre prix dont est avide le vulgaire ; c'est ce que De la Mettrie, lui-même, dans un moment d'oubli, sent et exprime à sa manière, et non sans quelque enthousiasme, comme je l'ai fait remarquer. Mais veut-on entendre un auteur qui le sent et l'exprime bien autrement et avec une sorte de sublimité, écoutez ces paroles : « Nous avons quelque expérience de cette vie, lorsque quelque vérité illustre nous apparaît et que, contemplant la nature, nous admirons la sagesse qui a tout fait dans un si bel ordre. Là, nous goûtons un plaisir si pur que tout autre ne nous paraît rien à comparaison. C'est ce plaisir qui a transporté les philosophes et qui leur a fait souhaiter que la nature n'eût donné aux hommes aucune volupté sensuelle, parce que ces voluptés troublent en nous le plaisir de la volupté toute pure. Qui voit Pythagore, ravi d'avoir trouvé les proportions des carrés des côtés d'un certain triangle avec le carré de

1. Traité de la *Providence*.

sa base, sacrifier une hécatombe en actions de grâces; qui voit Archimède, attentif à quelque nouvelle découverte, en oublier le boire et le manger; qui voit Platon célébrer la félicité de ceux qui contemplent le beau et le bon, premièrement dans les arts, secondement dans la nature, et enfin dans leur source et leur principe qui est Dieu; qui voit Aristote louer ces heureux moments où l'âme n'est possédée que de l'intelligence de la vérité et juger une telle vie digne d'être éternelle, d'être la vie de Dieu; mais qui voit les saints, tellement ravis de ce divin exercice de connaître, d'aimer et de louer Dieu, qu'ils ne le quittent jamais et qu'ils éteignent, pour le continuer durant tout le cours de leur vie, tous les désirs sensuels; qui voit, dis-je, toutes ces choses, reconnaît, dans les opérations intellectuelles, un principe et un exercice de vie éternellement heureuse [1]. »

Voilà comment est célébrée la science, et la poésie ne vaut pas moins; peut-être même, parce qu'elle donne moins au raisonnement et à la réflexion, a-t-elle de plus promptes et de plus enivrantes jouissances, des transports de joie plus entraînants. Le poëte bien inspiré a de Dieu dans son élan; il en a aussi dans le bonheur qu'il goûte à la vue de la beauté dont il est enchanté, et son génie, en lui révélant dans leur charme et dans leur splendeur les célestes magnificences de ce sublime idéal, lui ouvre comme un trésor d'indicibles voluptés qui ne sont plus de ce monde.

Quant à l'éloquence, je me contenterai, pour toute estime à en faire, de rapporter ces paroles d'un grand esprit et d'une sainte âme, qui en jugeait par expérience [2]: « Je vous abandonne tout le reste, les richesses, la naissance, la gloire, l'autorité, et tous les

1. Bossuet. — *Connaissance de Dieu et de soi-même.*
2. Saint Grégoire de Nazianze.

biens d'ici-bas, dont le charme s'évanouit comme un songe; mais je me saisis de l'éloquence, et je ne regrette pas les travaux, les voyages sur terre et sur mer que j'ai entrepris pour l'acquérir. »

Vertus, talents, mérites du cœur et de l'esprit, tels sont donc en elles-mêmes ces précieuses perfections de l'âme, que nous avons maintenant à comparer comme sources de bonheur avec les biens de l'ordre physique, les seuls dont le matérialisme fasse ou doive faire estime, et auxquels s'attache exclusivement la philosophie de De la Mettrie.

Et d'abord, il faut remarquer que ceux-ci ne sont pas en nous, et que, s'ils sont à nous, ce n'est pas comme quelque chose de nous-mêmes, mais du dehors, que nous ne possédons que par emprunt. Il n'en est pas de même de ceux-là; ils sont à nous et en nous, ils ne sont qu'un mode de nous-mêmes, et s'il en est parmi eux qui soient moins à notre disposition que d'autres, ils ne sont pas pour cela moins intimes à notre âme. Ils sont moins libres, mais ils ne tiennent pas moins au fond de notre nature; et, dans tous les cas, ce qui est évident, c'est que les biens spirituels sont de toute façon beaucoup plus nôtres que les biens matériels. Notre sagesse, notre bonté, notre justice, sont nous-mêmes; elles sont notre esprit, notre cœur, toute notre âme; il n'y a rien pour nous de plus personnel. Mais notre équipage n'est pas nous, comme le dit quelque part Malebranche, ni notre vêtement, ni notre demeure, ni, en un mot, rien de ce qui nous sert pour la satisfaction de nos besoins; et, en mettant à toutes ces choses notre travail et nos soins, notre art et notre industrie, nous les faisons, si l'on veut, nôtres, mais nous ne les faisons pas nous; nous pouvons nous les approprier, mais non nous les identifier, et elles appartiennent toujours assez à la nature,

pour que, si nous n'y avons incessamment la main, elles nous échappent et nous manquent.

Il suit de là que les biens spirituels et moraux sont pour nous dans le temps comme nous y sommes nous-mêmes, surtout quand ils sont tout à fait en notre possession, quand ils sont comme notre volonté, notre habitude, notre vie; ils durent alors, comme nous, remplissent toutes nos heures, occupent tous nos moments, et nous assurent ainsi cette continuité de paix et de contentement intérieur que ne nous donne jamais aucun des plaisirs du dehors.

Je ne dis pas qu'à ces biens, si parfaits qu'ils soient, ne se mêlent point de maux qui en troublent le cours; mais, s'ils le troublent, ils ne le suspendent pas, ils ne le suppriment pas, et parmi toutes les amertumes qu'ils peuvent y répandre, il nous reste toujours ce fonds de douce et solide satisfaction que rien ne peut altérer. Quelles que soient les traverses et les misères de la vie, rien ne nous empêche de jouir du plaisir d'être sages, du bonheur d'être bons. Il n'y a du moins à cet état qu'un obstacle réel, et celui-là ne vient pas de l'adversité, mais du vice; des événements du dehors, mais des manquements du dedans. Ainsi donc, à l'entendre au sens où je viens de l'expliquer, ces biens sont constants, toujours présents, toujours prêts pour qui les veut fermement; ils se répandent sur toute sa vie et y portent cette sérénité qu'aucune vicissitude n'a le pouvoir de détruire. En est-il de même de ces autres biens qui ne sont qu'à demi à nous et qui tendent, à chaque instant, à nous devenir étrangers! Non, certes, et il n'y a qu'à les suivre dans la mobile succession selon laquelle ils nous viennent et nous échappent, pour reconnaître combien ils sont fugitifs et passagers; combien, malgré tous nos efforts pour les amasser et les garder, ils rompent nos mesures, contr

rient nos desseins, trompent notre vigilance et trahissent notre impuissance. Que pouvons-nous, je vous le demande, contre la disette qui s'abat sur nos champs désolés, contre l'eau et le feu qui ruinent nos demeures, contre la maladie qui nous épuise, la peste qui nous tue, contre tous ces fléaux qui nous éprouvent si durement ? Si peu, si peu, qu'en vérité nous ne devons être ni fiers ni heureux des insuffisants moyens de lutte et de résistance que nous parvenons à leur opposer. Mais, sans regarder à ces excès de rigueur de la nature envers nous, et ne tenant compte que de ce qui se passe chaque jour dans la vie, n'avons-nous pas constamment, si nous ne voulons pas en être privés, à veiller sur nos moyens de suffire à nos besoins; et même lorsque nous les avons le plus en abondance, ne sentons-nous pas toujours qu'ils n'ont rien de cette durée, de cette existence continue des biens de l'ordre moral?

Ces mêmes biens l'emportent également sur ceux de l'ordre matériel au point de vue de l'espace. En effet, tandis que nous avons partout les premiers avec nous, que nous en faisons, si nous voulons, nos compagnons des champs, notre société de la ville, nos amis de tous les lieux, nous n'avons guère les autres, quelque soin que nous y mettions, que comme des hôtes incertains, difficiles à convier, difficiles à retenir, sur lesquels nous ne pouvons jamais compter qu'avec une certaine défiance. Il dépend de nous, où que nous soyons, de nous donner le bonheur d'être justes et charitables : il ne faut pour cela qu'une chose que nous pouvons toujours avoir avec nous, un peu de bonne volonté. Il n'en est pas de même du bonheur d'être bien nourris, bien logés, bien vêtus, bien pourvus de toutes les nécessités matérielles; ici, il est besoin, outre la diligence qui acquiert et la tempérance qui conserve, du concours du monde qui ne nous est pas tou-

jours facile, qui nous est quelquefois très-dur. La sagesse, la bonté sont de tous les pays : ce n'est pas le climat, mais la conscience qui en décide. Il n'en est pas de même du luxe et du bien-être : s'ils tiennent, d'une part, au travail de l'homme, ils supposent, de l'autre, les dons de la nature, et ces dons ne sont pas partout également répartis; pour être en certaines contrées abondants et précieux, ailleurs ils sont rares, chétifs et misérables. Leibnitz a eu raison de dire, en regardant au gouvernement général de la Providence, « qu'on ne saurait se figurer la nature trop libérale, qu'elle l'est au-delà de tout ce qu'on peut imaginer; que les uns semblent la faire prodigue, que les autres la déclarent chiche; mais qu'elle est comme une bonne ménagère qui épargne là où il faut, pour être magnifique en temps et lieu [1]. » Cependant il n'est pas moins vrai qu'elle a pour nous plus d'une rigueur, plus d'une dure atteinte; qu'elle a ses chaleurs dévorantes, ses froidures mortelles, ses sables, ses déserts, ses âpres et stériles régions, et qu'alors, quoi qu'il fasse, l'homme est rudement éprouvé par toutes les privations qui lui sont imposées. Il y a donc à cet égard une grande différence entre les deux sortes de biens : l'une est ou peut être beaucoup plus répandue que l'autre; rien même n'empêche qu'elle ne soit universelle. Dieu n'a pas refusé à l'homme d'être heureux partout où il le veut, par la ferme application de sa liberté à l'ordre; il lui a, au contraire, donné, à cette fin, tout ce qu'il lui faut de force morale. La vertu vient partout où il nous plaît de la cultiver, et si l'âme qui la produit a aussi ses saisons et les inconvénients qu'elles entraînent, les langueurs de l'enfance, les ardeurs de la jeunesse, les tiédeurs de l'âge mûr et les ruines de la vieillesse, si elle a ses troubles et ses tem-

1. *Nouv. Ess.*, p. 235.

pêtes, ce ne sont cependant point là des causes qui la frappent jamais d'une complète stérilité; il y a toujours en elle assez de germes vivants de bien pour que, si elle le veut fortement, ils aient leurs développements et leurs légitimes et doux fruits. Il n'en est pas ainsi de l'ordre de la nature. Là se voient des contrées auxquelles ni le printemps n'est doux, ni l'été vivifiant, ni l'automne fécond, qui n'ont qu'un mortel hiver. Là, la volonté humaine est de si peu d'efficace, qu'à peine si le rude travail y est payé de quelque retour; pour prix de tout leur labeur, les malheureux qui les habitent n'y recueillent le plus souvent que de quoi moins souffrir.

Ainsi, sous ce rapport encore, les biens spirituels sont incontestablement supérieurs aux biens physiques et matériels. Voyons s'ils ne le sont pas aussi sous les autres rapports qui nous restent à examiner.

En regardant en eux ce que je demande la permission d'appeler la quantité, il y aura à tenir compte du nombre et de la grandeur.

Mais le nombre donnerait lieu à des recherches infinies, et ne conduirait évidemment à aucun résultat satisfaisant. Comment, en effet, énumérer, d'une part, tous les biens moraux, de l'autre, tous les biens physiques dont nous pouvons jouir? comment les additionner, en quelque sorte, sur deux lignes parallèles pour en comparer les sommes? comment dresser cette statistique en tant de points délicate, et établie sur de si difficiles et si variables appréciations? Il n'y faut pas songer. Je ne me piquerai donc pas de démontrer que les biens moraux l'emportent en nombre sur les biens physiques; je dirai seulement, et je crois cette affirmation parfaitement vraisemblable, que, tout compris, il y a dans les uns une multiplicité et une variété qu'on ne trouve pas dans les autres, et que l'âme a des secrets pour se rendre heureuse par la vertu,

qu'elle n'a pas certainement pour se satisfaire par le bien-être; qu'elle a aussi une industrie, mais celle-là toute morale, dont les progrès sont bien autrement indéfinis que ceux de l'industrie matérielle et mécanique. Mais, je le répète, sur ce point, ma prétention n'est pas de démontrer, mais d'affirmer, sans même que j'attache grand prix à cette affirmation. Car, après tout, que ferait, contre la thèse que je soutiens, la preuve qu'il y aurait sur cette terre autant ou plus de biens matériels que de biens moraux. Il ne s'agit pas de compter, mais de goûter; d'énumérer, mais d'apprécier, de savoir de quel côté est le meilleur et le plus doux.

Quant à ce que j'ai appelé la grandeur dans ces biens, j'y insisterai un peu plus, parce que j'y vois à la fois plus d'importance et de facilité.

J'ai dit ailleurs, et je ne crains point de le répéter ici, parce que mon sujet non-seulement le permet, mais l'exige, que les biens physiques sont, de leur nature, nécessairement très-bornés; que nous ne pouvons tous, en effet, nous nourrir du même pain, nous couvrir du même vêtement, nous abriter sous le même toit, jouir, en un mot, en même temps, des mêmes objets utiles; il faut que nous les partagions, que nous ayons chacun le nôtre, que chacun ait sa chose propre, dont il dispose personnellement. Il n'y a pas moyen de faire autrement. Et comme, malgré toutes nos ressources de travail et d'industrie, malgré toutes les facilités de nos inventions et de nos machines, la terre n'est pas fertile sans fin et sans relâche, et que la production, même en ce qu'il y a de plus commun, a ses limites et son terme; comme, d'autre part, le nombre de ceux qui se distribuent ces produits et la manière dont il se les distribuent peut encore apporter des restrictions inévitables à la portion de chacun d'eux, à celle surtout des classes pauvres, il est évi-

dent que ces biens, souvent à peine satisfaisants, même pour les plus favorisés, insuffisants pour le plus grand nombre, sont à peu près nuls pour quelques-uns. Or, je le demande, en est-il de même des biens de l'autre espèce, et d'abord de ceux que j'ai nommés des talents, tels que la science et la poésie ?

L'objet de la science est le vrai. Or, où s'arrête le vrai? On ne peut le dire, car il est infini ; il est partout et à tout jamais; il est dans le créé et dans l'incréé, en tout être et en tout rapport. Dieu, l'homme et la nature, voilà ce qu'il embrasse. Nous avons donc là de quoi savoir, immensément savoir. Nous participons au vrai par la science; par la science nous l'atteignons, nous le saisissons, nous le possédons, nous en faisons notre propriété. Mais cette propriété est-elle de celles que nous ne pouvons avoir à nous sans, par là même, les ôter aux autres? de celles qui nous sont personnelles, exclusivement personnelles? Nullement; c'est, au contraire, une propriété qui est, pour ainsi dire, toute à tous, qui est à vous comme à moi, qui est à quiconque veut se donner la peine de l'occuper. Nous serions des milliers à être savants des mêmes choses, que nous n'en serions pas, pour cela, chacun à part, moins savants; que nous le serions même davantage, parce que nous serions riches à la fois de notre fonds et de celui des autres, et que nous leur emprunterions, comme nous leur prêterions, à notre commune satisfaction.

Et le beau est comme le vrai. Il est ample à souhait; il n'est point circonscrit, renfermé et comme enclos dans quelque objet particulier; il n'a point sa région au-delà et en deçà de laquelle il manque et ne se trouve plus; il remplit l'univers et en orne toutes les sphères; il est dans Dieu, dans l'homme et dans le monde; il est dans la magnifique harmonie qui unit et lie ensemble le

Créateur et les créatures. Le beau aussi est infini, et la poésie ne s'en empare pas pour l'exprimer, ainsi que le ferait d'un champ l'industrie d'un laboureur; elle le possède, mais en le laissant libre et accessible à chacun: elle ne le possède même qu'afin de le rendre plus public, de le communiquer au grand nombre. La poésie souffre sans peine la poésie à côté d'elle, et non-seulement elle la souffre, mais elle l'appelle, la convie, et se sent heureuse de son concours.

Et ce qu'on peut dire à bon droit de la poésie et de la science, on le peut, à plus forte raison encore, de la sagesse, de la bonté, de la justice, de la charité, en un mot, des vertus. Toutes gagnent à se développer, non-seulement dans quelques-uns, mais dans le plus grand nombre possible; toutes prospèrent dans le concours: et ce qui trop souvent porte le trouble dans le monde des intérêts, la poursuite en commun d'un objet de désir, n'est, au contraire, ici qu'une condition de plus de paix et de perfection. La sagesse dans l'un n'empêche ni ne limite la sagesse dans l'autre; elle l'y seconde, l'y étend, l'y augmente bien plutôt. Et de même la bonté, nul ne l'a au détriment et pour le malheur d'autrui; parce qu'on est soi-même meilleur, on ne fait pas son prochain pire, on le fait meilleur, au contraire; on l'enrichit de sa richesse, on le rend vertueux de sa vertu. Les bons comme les sages ne coûtent rien à personne et ils servent à tous, car leurs biens sont de ceux qu'on peut se partager sans envie et sans fin; il y en a pour tout le monde. La justice et la charité se prêtent également à cette féconde communauté, dans laquelle chacun donne sans se dépouiller, et jouit, sans le diminuer, du trésor de chacun. Mais c'est dans la piété, plus particulièrement peut-être, que paraissent les heureux effets de ce divin concert des âmes. Elles adoreraient toutes le même

Dieu, le vrai Dieu; elles l'adoreraient toutes du même cœur, dans le même esprit, selon les mêmes formes, qu'elles n'en seraient que plus unies, plus bienveillantes les unes aux autres, plus heureuses de leurs communs sentiments.

Aussi la concurrence, qui, en matière d'industrie, avec ses avantages a aussi ses inconvénients, celui, entre autres, d'exciter chez tous ceux qu'elle anime une inquiète activité, souvent de la cupidité; chez ceux qu'elle favorise, pour peu du moins qu'ils s'oublient, l'orgeuil et la dureté; et chez ceux qu'elle accable, pour peu surtout qu'ils ne se modèrent pas, la jalousie et la haine : la concurrence, dis-je, appliquée aux biens de l'ordre moral, n'est pour tous, quels que soient d'ailleurs leurs mérites et leurs succès, qu'une occasion de sympathie, de mutuelle assistance, de concorde active et de zèle en commun pour les mêmes travaux. Pourquoi? Parce que là, si on me permet de le dire, la grandeur des biens a quelque chose d'infini, et qu'il y a place pour tout le monde à ce divin banquet que la Providence, dans sa munificence, n'interdit à personne, auquel tous sont appelés et peuvent être élus, pour peu du moins qu'ils le veuillent.

J'ai parlé de la quantité; ne dois-je pas aussi parler de la qualité des biens de l'un et de l'autre ordre? Évidement, c'est là encore un point de vue sous lequel je ne saurais négliger de les comparer, et c'est ce que je vais essayer.

Tout bien est cause de bonheur, mais ne l'est pas de la même manière. Les biens physiques peuvent l'être et le sont dans le principe, sans doute innocemment: il n'y a pas de mal en effet, du moins tant que l'on ne sort pas de certaines limites et qu'on reste fidèle à l'institution de la nature, à boire et à manger, à se vêtir et à se loger convenablement; c'est la satisfaction d'un besoin, c'est

une nécessité, c'est même plus, c'est le moyen de mieux suffire à la vie intellectuelle et morale. Mais il y faut la mesure, la conformité à l'ordre; et comme souvent il arrive qu'on recherche sans autre égard, qu'on recherche à l'excès ces sortes de jouissances, et qu'à l'occasion on leur sacrifie sagesse, bonté, justice, charité, etc., ce qui était innocent en soi cesse de l'être par rapport, et le vice vient avec l'abus qu'on n'a pas su prévenir. Epictète, qui a beaucoup parlé de ces deux sortes de biens, quelquefois avec exagération, mais le plus souvent en excellentes maximes, dit quelque part: « Si je puis avoir de l'argent en conservant la pudeur, la modestie, la fidélité et la magnanimité, montrez-moi le chemin qu'il faut prendre pour être riche, et je le serai. »

Il marque bien ainsi que, dans le droit, la richesse ne va pas sans la vertu, et que, du moment qu'elle s'en sépare, elle devient un désordre. C'est un désordre, en effet, et des plus déplorables, que la désunion, et qui pis est l'opposition, qui s'élèvent trop fréquemment entre l'utile et l'honnête aux dépens de l'honnête.

Il y a même de ce désordre une conséquence à noter: c'est que, du moment que nous poursuivons et recherchons à tout prix, même à celui de la honte, cette richesse matérielle, objet d'un désir qui, pour être mieux satisfait, devrait être plus modéré, nous n'y trouvons plus le plaisir que nous en avions espéré; et le bien-être, mêlé aux vices qui s'y joignent, n'a plus rien qui nous contente et puisse nous rendre heureux. Comment, avec la folie, la méchanceté et l'injustice dans le cœur, quelle que soit d'ailleurs l'abondance des biens sensibles dont on dispose, avoir encore goût à ces biens et y trouver le bonheur? On n'a plus joie de rien quand on n'a pas joie de soi-même, et tout le luxe est importun à qui n'a pas la paix de l'âme.

N'est-ce pas ce sentiment que le poëte exprime dans ces vers destinés à peindre une passion coupable, dont tous les soins du corps et le charme de la parure aggravent plus qu'ils ne récréent les mortels ennuis :

Que ces vains ornements, que ces voiles me pèsent!
Quelle importune main, en formant tous ces nœuds,
A pris soin sur mon front d'assembler mes cheveux?
Tout m'afflige, et me nuit, et conspire à me nuire.

Tels sont, en effet, l'absence d'attraits et le lourd fardeau des biens physiques, quand ils sont privés du concours des biens moraux.

Quant à ceux-ci, ce n'est pas assez de dire qu'ils sont en général innocents ; ils sont l'innocence même et ce qui rend innocent tout le reste. Ils ont une pureté que jamais ils ne perdent, et qu'ils communiquent toujours ; ils sont inaltérables en eux-mêmes. Ce n'est pas la sagesse qui peut cesser d'être estimable, ni la bonté aimable, ni la justice respectable, ni aucune vertu méritante, et digne d'honneur; ce n'est aucune de ces choses que les circonstances changeront, tourneront de bien en mal, dégraderont et aviliront, car elles ne sont pas bonnes par accident, à condition et comme en passant; elles le sont par elles-mêmes et tant qu'elles sont fidèles à elles-mêmes : en quoi, on peut le dire, elles sont la vraie richesse, celle qui demeure et ne passe pas, celle qui vaut de son chef et fait valoir toutes les autres. Richesse d'un esprit droit, trésor d'un cœur honnête, fruits heureux d'une volonté fermement appliquée au bien, qu'y a-t-il au dehors, qui ait du prix sans vous? Non, Dieu ne vous a point faits pour jamais tomber et perdre crédit dans la juste opinion des hommes!

Tout bien est cause de bonheur, mais non du même bonheur. Celui que produisent les biens physiques, quelque vif, intense et nécessaire qu'il soit, n'a jamais

cette suavité, cette douceur pénétrante, cette intimité et cette profondeur qui sont propres à celui que procurent les biens moraux. Les plaisirs sensibles n'ont même quelque délicatesse que quand ils s'allient convenablement aux jouissances de l'âme; et laissés à eux-mêmes ils ont toujours quelque chose de grossier et d'insuffisant qui amène bientôt la satiété et le dégoût. Les plus attrayants d'entre eux n'ont ce charme passager que parce qu'ils l'empruntent à d'autres joies dont la source est ailleurs. Je n'en puis donner ici toutes les preuves diverses; mais j'en proposerai au moins quelques-unes, qui, je le pense, satisferont. La table a son attrait, que je ne conteste pas; mais en vérité, que serait-il s'il n'était relevé par des pensées de tempérance, de modestie et de bon goût, des paroles de bienveillance et de doux épanchements, par ce parfum d'honnêteté qui fait de l'hospitalité une douce discipline de mœurs. Et de même le luxe des vêtements et des meubles : s'il ne s'y mêlait aucune idée d'élégance et de politesse, de décence et de dignité, aucune satisfaction de ce sens qui, il est vrai, n'en est pas un, et qui demande même à l'utile d'avoir sa grâce et sa noblesse, que serait-il, si ce n'est un attirail vain, où l'ennui se glisserait bientôt en compagnie du ridicule. Un château, un palais, une royale demeure ont certainement leur prix quand on les peuple en quelque sorte d'idées et de sentiments, quand on les habite parmi des pensées d'art, de grandeur et de gloire; mais, vides de ces hôtes, y a-t-il rien de plus triste, et ne peut-on pas répéter ce qu'en dit un de nos auteurs : « Que ceux qui se laissent charmer par tous ces vains objets sachent que ce n'est qu'une décoration de théâtre faite avec de la toile et du carton, ou plutôt de purs fantômes, qui ne souffrent pas la lumière et qui s'en vont en fumée dès qu'on s'approche d'eux pour les embrasser? » (*Malebranche.*)

Et, en général, si les biens physiques parviennent jamais à produire d'autres jouissances que celle des sens, c'est qu'en s'associant aux biens moraux, ils les secondent et les servent; c'est que l'aisance tourne à la bienfaisance, l'abondance à la charité, toutes les facilités de l'économie à la pratique du devoir; on comprend alors qu'on se félicite du bien-être comme du bien-vivre, et qu'on prête à la richesse un peu du prix de la vertu. Il n'y a rien là qui ne soit légitime et dans l'ordre, puisque l'un de ces termes est ramené à l'autre, le bien-être au bien-vivre, la richesse à la vertu, et qu'il est conséquent que, de ces deux choses ainsi unies, celle qui domine et entraîne l'autre lui communique son caractère. Il n'en serait pas de même si, au lieu de cette alliance entre ces deux espèces de biens, il y avait séparation et surtout opposition. Toutes les prospérités matérielles, en l'absence des mérites et des perfections de l'âme, ne donneraient pas un instant de satisfaction morale, et n'empêcheraient même pas ce malaise singulier, véritable douleur physique née d'une cause toute spirituelle, qui n'est autre que la conscience mécontente et troublée; car, il faut bien le savoir, le corps lui-même n'est pas sauf quand il ne lui vient pas de la volonté cette autre santé qui ne tient plus seulement au juste et doux équilibre des fonctions organiques, mais au calme et à la paix de l'âme, à cette joie de la bonne vie qui a presque vertu d'hygiène et de médecine. A qui manque cette condition capitale de bonheur il ne reste plus véritablement, en matière de bien-être, que des plaisirs grossiers, incomplets et incertains: pauvre manière d'être heureux, qui ne laisse pas même au corps la tranquille satisfaction de ses appétits et de ses besoins!

Mais, tandis que les biens moraux sont à ce point précieux et nécessaires aux biens physiques, peut-on dire

qu'il en soit de même de ceux-ci à l'égard de ceux-là? Nullement; tout au plus faut-il accorder que, quand ils leur conviennent le mieux comme instruments et moyens, ils leur sont matériellement d'une certaine utilité. Mais quand il n'en est pas ainsi, quand, au lieu du dernier rang, ils affectent le premier, ils leur deviennent aisément contraires et dangereux: dès qu'ils les surpassent ils les corrompent, et, en les dominant, ils les détruisent. Le bien-être qui n'est jamais le principe de la vertu, qui, lors même qu'il est le mieux réglé, n'en est que l'utile auxiliaire, pour peu qu'il excède, en devient le tentateur. Il ne la seconde un peu que quand il en est le sujet: dès qu'il en est le maître il l'énerve et l'amollit. Comme je viens de le remarquer, les biens moraux, en s'alliant, en s'imposant aux biens physiques, les ennoblissent, les épurent, les parent, en quelque sorte, de décence et d'honnêteté. Les biens physiques n'en font pas autant. En prenant le pas sur eux, ils ne les élèvent pas, il les rabaissent au contraire, les dégradent, les diminuent, quand ils ne les perdent pas. Les premiers peuvent certainement, au moins jusqu'à un certain point, remplacer les seconds, en adoucir la perte, en suppléer l'absence; mais les seconds ne sauraient jamais rendre le même office aux premiers. Tout l'or du monde ne deviendrait pas l'équivalent de la sagesse, de la bonté, de la justice, et il y a une pauvreté qu'aucune richesse temporelle ne saurait compenser, c'est la pauvreté de l'âme, c'est celle qui vient de la privation du juste et de l'honnête et tient à la faiblesse et à la corruption de la volonté. Tout luxe serait nul pour combler un tel vide, et le vice a son néant qui perce sous toute pompe et ne souffre aucun charme. Que sont donc les biens physiques à défaut des biens moraux? Rien de vraiment bon, des vanités.

Une autre considération encore le prouve: n'est-il pas d'expérience que, soit satiété, soit sobriété, on arrive aisément à une certaine indifférence à l'égard des premiers, qu'on s'en prive sans douleur, qu'on en jouit sans goût, qu'on y pense sans regrets, qu'on les prévoit sans désirs? En est-il de même des seconds? Est-ce jamais avec tiédeur qu'on les reçoit ou qu'on les perd, qu'on les garde et qu'on les voit fuir, qu'on y aspire ou qu'on y revient? Et quelle serait cette apathie, quelle serait cette tempérance ou cette satiété d'une nouvelle espèce, qui ne nous feraient plus trouver dans la sagesse, la bonté, la justice, la charité, la poésie, la science, qu'un bonheur effacé, qu'une jouissance affadie, et nous laisseraient languissants et froids sur les plus pures perfections de notre intelligence et de notre amour? A notre honneur, jamais, non-seulement nous ne mourons à d'aussi saintes douceurs, mais nous vivons et nous voulons vivre pour les rechercher, les recueillir et nous en former par nos soins cette impérissable félicité dont notre âme est éternellement et divinement amoureuse. Toujours anciennes et toujours nouvelles, toujours plus fraîches et plus pures, à mesure que nous les sentons, plus elles nous abondent, plus elles nous satisfont.

Supérieurs à tant de titres, les biens moraux ne le sont-ils pas encore à celui-ci, que, beaucoup plus doux une fois acquis, ils ne sont peut-être pas, au fond, plus difficiles à acquérir? Je ne sais; mais, ce qu'il y a de certain, c'est que quand, dans cette moisson, la fin de l'œuvre est venue, et, si on me permet cette image, que la dernière gerbe est levée, il y a dans le cœur une allégresse à laquelle rien ne saurait se comparer; et, avant ce temps, pendant l'heure du plus rude labeur, alors qu'on ne fait encore que défricher, semer et non récolter, que de bonnes espérances, quel avant-goût de félicité,

et même déjà que de sujets de contentement on se trouve dans l'âme! Et, par opposition, que de soins laborieux, que de peines amères, que de soucis dévorants, ne coûtent pas les biens physiques, même honnêtement recherchés; à plus forte raison, quand ils sont achetés au prix de l'honneur et du devoir! Et puis, tout ne se termine-t-il pas à une possession imparfaite, hasardeuse et précaire, qui donne toujours moins qu'elle ne promet, et ne peut jamais procurer, réduite à elle-même, que des joies insuffisantes? Aussi dirai-je bien à ceux qui, à cet égard, se méprendraient et se plaindraient : Ce n'est rien que d'être pauvre, quand on l'est avec sagesse; le mal est de l'être avec faiblesse, sans constance ni dignité. C'est quelque chose que d'être riche, si on l'est pour le bien; sinon, c'est, au contraire, la pire des conditions : car on l'est alors avec toutes les tentations de la folie et de la dépravation.

Une dernière considération qu'il ne faut pas craindre de faire valoir en faveur des biens moraux, comparés aux biens physiques, d'autant que De la Mettrie la méconnaît hautement, c'est celle de leur rapport avec la vie future. Ils nous y suivent, en effet, non pour s'y diminuer, s'y dégrader et s'y perdre, mais pour s'y accroître, au contraire, s'y épurer et s'y sanctifier; inhérents à l'âme elle-même, ils sont, comme elle, immortels, et ils le sont avec la condition du développement et du progrès. Immortel est aussi le bonheur qu'ils procurent, et qui va s'élevant de la félicité terrestre à la félicité céleste, de nos joies d'ici-bas à la béatitude d'un autre monde.

Ce n'est pas assurément la sagesse qui nous quittera, quand, après de longs efforts pour l'acquérir et la posséder, nous en aurons fait à la mort une suffisante provision. Qui a bien vécu dans cette vie, vivra également

bien dans l'autre, et en devenant meilleur encore, le sage se fera saint, et du saint il aura, avec la facilité de la vertu, cette sérénité dans le bonheur qui est comme le repos dans la force et le contentement dans l'achèvement.

Et ce qui est vrai de la sagesse l'est également de la bonté, de la justice, de la charité, de la piété, de toutes les vertus en un mot. Toutes sont faites pour survivre et durer au-delà de la tombe, sans fin et sans faiblesse, délivrées qu'elles seront des occasions de défaillance dont n'étaient pas préservés leurs chancelants commencements. Plus parfaites, elles seront plus douces; sanctifiées, elles seront béatifiées. Le bonheur, à coup sûr, ne manquera pas dans l'autre vie à celui qui dans celle-ci se sera sérieusement préparé et appliqué au bien.

Et les mérites qui sont plus particulièrement du domaine de l'intelligence, la science et la poésie, auront aussi leur destinée analogue. Ni la science ne passera, ni la poésie ne périra pour qui leur aura voué un culte sérieux sur la terre. Que ce soit notre ferme et fortifiante espérance; rien dans notre nature n'y répugne, tout, au contraire, y incline, tout nous promet, dans cet avenir de lumière et de pureté, le développement de plus en plus heureux de nos facultés de comprendre, de sentir et d'aimer. Et pourquoi le savant, qui aura noblement accepté et subi, au temps de l'épreuve et de la lutte, les dures nécessités de la recherche de la vérité, n'en serait-il pas, au temps de la justice et de la réparation, dignement récompensé par une facilité merveilleuse à retrouver et à recueillir ses plus pures pensées, à les approfondir et à les étendre, à les enrichir de nouvelles conceptions bien autrement fécondes et claires, et de toutes, à se composer cette divine science qui est la vue simple et sans troubles de l'absolue vérité? Et quand, de même, le

poëte, après avoir, dans le présent, saintement et douloureusement dévoué son génie au culte de la beauté, après avoir satisfait à cette loi de la Providence qui l'éprouve aussi par l'art, dont elle lui impose le dur exercice, jouirait du bonheur de cette perfection sans fatigues et sans nuages, tant désirée ici-bas, mais si peu possédée, et achetée cependant au prix de tant de dégoûts, de déceptions et d'ingrats travaux, où serait l'invraisemblance, où serait l'injustice?

Et quand, pour plus de bonté, Dieu, au terme de ses desseins, et couronnant son œuvre, rapprocherait dans leur esprit le savant et le poëte, et les mettrait en communion de cette sublime vérité, qui est autant le beau que le vrai, et le vrai que le beau, parce qu'elle est le bien même, le suprême objet de la pensée et de l'amour, mêlant harmonieusement les inspirations de celui-ci aux spéculations de celui-là, et les élevant en concours à cet état d'intuition et d'inspiration supérieure, où l'intelligence, sans division, unirait et fondrait en elle la poésie et la science, et n'aurait pour tout qu'une idée, l'idée pure et suave des choses, où serait encore le défaut de justice et de raison?

Voilà donc une ample moisson à faire de tous ces biens de l'âme, à la faire de ce monde à l'autre, à la commencer dans l'un pour la continuer et l'augmenter indéfiniment dans l'autre.

En est-il, en peut-il être ainsi des biens de l'ordre physique? Que nous en restera-t-il? Que conserverons-nous de ces vêtements, de ces palais, de ces mets, de toutes ces splendeurs de la terre dont se compose le luxe du riche? Rien, rien, si ce n'est peut-être un souvenir, un vague et vain regret. Il nous faudra laisser ces champs que nous aimions, ces cités qui nous étaient chères, ces palais que nous admirions, tous ces objets

dont nous les peuplions pour notre utilité ou notre agrément; il nous faudra tout quitter. Ce ne sont donc pas là des biens à comparer avec ceux qui sont en nous et à nous, et que nous ne pouvons perdre que par notre volonté et notre faute.

Ainsi, de toute façon, les biens moraux l'emportent sur les biens matériels, et valent incomparablement mieux pour qui sait les apprécier. Telle est la conclusion à laquelle conduisent évidemment les considérations qui précèdent.

Cette conclusion n'est pas celle de De la Mettrie, mais je la crois certainement beaucoup plus vraie que la sienne, je la crois plus solide et plus élevée tout ensemble.

Après ces réflexions auxquelles m'a paru devoir donner lieu le *Discours sur le bonheur*, il ne me reste plus maintenant, avant de prendre congé de l'auteur, qu'à relever, mais très-rapidement, quelques autres points de sa morale plus particulièrement sujets à contestation et à réprobation.

Ainsi, c'est un principe assez évident par lui-même, qu'il y a du bien et du mal en soi. De la Mettrie, par plus d'une maxime, va directement à l'encontre.

Il n'y a, selon lui, ni bien ni mal, ni juste ni injuste, nulle règle, nulle obligation ; d'abord parce que nous ne sommes pas libres, ensuite parce que nous n'avons d'autre fin que le plaisir sensible. On sait, sans que je le rappelle, jusqu'où vont, à cet égard, ses paroles ; on n'en pourrait difficilement trouver de plus explicites et de plus excessives; elles proclament sans détour le plus franc fatalisme et le plus éhonté sensualisme.

Un autre principe également admis de chacun en morale, c'est que, par l'usage ou l'abus de la libre volonté, il y a vice ou vertu, mérite ou démérite, paix de l'âme ou remords. De la Mettrie n'hésite pas plus à le contre-

dire que le premier; il s'en exprime même, après réflexion et comme pour en finir avec un dernier et puéril préjugé, en des termes tels qu'il s'attire la juste réprobation des moins sévères de ses amis. On n'a pas oublié comment, en particulier, Voltaire s'en explique.

Il est arrivé à un autre esprit bien autrement fort et bien autrement profond, mais non moins immodéré dans ses conceptions philosophiques, de dire aussi, par voie de conséquence et de rigueur systématique, que se repentir est être deux fois faible. C'est là au moins supposer la faute. Mais De la Mettrie fait mieux, il ne la suppose pas, il ne l'admet pas, et le remords lui paraît une sensation douloureuse sans raison et sans but, et qui n'est dans l'organisation qu'une maladie comme une autre, dont il faut se guérir comme d'une migraine ou d'un accès de fièvre; l'opium ou tout autre remède peut en faire l'affaire.

Et puisque l'homme est ainsi constitué, du moins de la main de De la Mettrie, en comprend que la politique et la religion, qui ont pour objet avec la morale de le traiter selon ses œuvres, selon ses mérites et ses droits, se concilient peu avec sa philosophie, qui nie toutes ces vérités. Cependant, comme après tout il serait difficile de les rejeter dans la pratique ou du moins de ne pas s'y soumettre, on sait quel expédient imagine notre auteur pour se mettre à cet égard en règle avec sa doctrine. Il s'agit simplement de distinguer en soi le philosophe et le citoyen, de penser une chose à l'un de ces titres, et d'en faire une autre au second, d'avoir sa conscience en un sens et sa conduite en l'autre, et de vivre ainsi par accommodement dans un perpétuel abandon de ses principes pour ses intérêts. Triste condition que celle-là! triste doctrine que celle qui y mène! Pauvre esprit aussi (pour rappeler le mot que dit de lui Voltaire, et pour

n'en pas prendre un plus dur), pauvre esprit que celui qui erra si étrangement et dut parfois dans sa vie être fort embarrassé de ses erreurs! Pauvre esprit! je le répète, et je le fais à dessein, afin de résumer en cette expression le sentiment d'antipathie et de pitié tout ensemble qu'il doit peut-être inspirer, quand on veut le juger ni avec trop de sévérité ni avec trop d'indulgence; et tel est en effet le jugement auquel je m'arrête en finissant. Qu'il lui soit léger, s'il se peut; il me serait difficile de lui en accorder un plus doux.

DEUXIÈME MÉMOIRE.

D'HOLBACH.

1° Sa vie.

On a vu par De la Mettrie comment, quand on veut être physiologiste, non-seulement en physiologie, mais aussi en psychologie, et que d'ailleurs on philosophe sans règle ni mesure, on peut même dire sans pudeur, on arrive aisément à ce matérialisme intempérant dont j'ai essayé de donner une exacte idée dans le précédent mémoire. D'Holbach va nous montrer comment, de même, le physicien (si physicien il y a en lui) qui prétend l'être en tout, même en métaphysique, et qui, de plus, s'infatue de son naturalisme universel jusqu'à nier, sans se troubler, Dieu, l'âme et la liberté, en vient sans peine à des conséquences qui, pour être peut-être plus contenues dans la forme, n'en sont pas moins au fond aussi extrêmes et aussi fâcheuses. C'est une double leçon dont le résultat est le même, mais qui se développe cependant avec une diversité de caractère qu'il n'est pas sans utilité d'observer. L'auteur de l'*Homme-machine* ne se refuse assurément à aucune espèce de négation, mais il en est une à laquelle il se complaît de préférence, c'est celle de l'âme, de sa liberté et de sa moralité. Celle de Dieu lui

sourit assez, mais il s'y abandonne moins; celle de l'État, et par conséquent des pouvoirs qui le représentent, le tenterait volontiers; mais il faut être sage sur cet article à la cour de Frédéric, et le sans-gêne philosophique ne va pas, on le comprend, chez le Lecteur du roi de Prusse, jusqu'au rôle difficile de frondeur politique. C'est toujours un peu sous le bon plaisir du maître qu'il prend ses licences. Aussi son affaire, avant tout, est le matérialisme psychologique et moral.

L'auteur du *Système de la nature* n'épargne certes pas l'âme; mais il s'en prend surtout à Dieu, et, après Dieu, aux prêtres et aux rois. Sa plus haute prétention est l'athéisme, qu'il avoue et proclame sans détour, qu'il prêche même parfois avec une sorte d'enthousiasme; c'est ensuite la ruine des autels et des trônes.

On voit qu'il y a déjà là de suffisants motifs pour justifier une étude particulière de d'Holbach, quelque analogie qu'elle puisse avoir d'ailleurs avec celle de De la Mettrie. Mais il est en outre une circonstance qui explique bien l'attention qu'elle paraît mériter : c'est que, du moment où, au XVIII^e^ siècle, la philosophie est devenue un parti politique presque autant qu'une école, tous les hommes de ce parti, même au second et au troisième rang, ont leur degré d'importance; or d'Holbach à sa place, sans doute, laquelle, j'en conviens, n'est pas très-élevée, en est un des chefs les plus actifs, les plus persévérants et les plus heureux. Il en a, au plus haut point, ou pour mieux dire à l'excès, l'esprit, le zèle, la conduite, et, sans qu'il lui en coûte beaucoup, l'infatigable audace. De la Mettrie n'en est guère, comme je l'ai dit, qu'un des enfants perdus; d'Holbach en est un des patrons, et des plus constants promoteurs. Il le sert, autant qu'il est en lui, de sa personne, de son argent, de ses amitiés et de son savoir; il le sert même à outrance. On

ne saurait donc, sans inexactitude, le négliger parmi les siens.

J'ajouterai à ces raisons une observation qui les confirme, qui ne m'est assurément pas particulière, mais que j'ai du moins vérifiée par mon expérience personnelle. On lit peu d'Holbach, mais, quand on le lit et qu'on y met quelque suite et quelque soin, on ne se livre pas à l'inventaire, à l'examen et au contrôle de tant d'étranges propositions, sans éprouver quelque trouble, sans avoir l'âme en quelque peine, et il faut véritablement être bien sûr de soi, bien ferme en ses principes, pour ne pas être, au moins par moment, livré à de fâcheuses perplexités. Chancelant ou imprudent à force d'être battu par ces flots d'idées trompeuses incessamment renouvelées, on finirait peut-être par être soi-même ébranlé, et comme entraîné malgré soi vers les abîmes où ils vous poussent; ce sont de tristes parages à fréquenter que ces systèmes en quelque sorte sans ciel et sans étoiles et de toute part semés d'écueils redoutables; si l'on ne savait pas y gouverner avec habileté et sang-froid, on courrait risque sur plus d'un point d'y échouer et de s'y perdre; on pourrait y laisser plus d'une sainte croyance. Les déceptions y sont grossières sans doute, et en elles-mêmes peu engageantes, mais elles ont leurs piéges secrets auxquels on n'échapperait pas toujours, si on n'apportait à les découvrir et à les déjouer une constante et active vigilance. Dans d'Holbach, en particulier, ce qui peut parfois faire illusion et tenter le lecteur, c'est l'espèce de sérénité, de foi confiante et calme, d'effusion sentimentale, je n'ose pas dire d'onction, parce qu'il s'y mêle trop de déclamations, avec lesquelles il propose, prêche et défend sa doctrine. J'espère, pour mon compte, n'en avoir pas été dupe; mais je ne répondrais pas que d'autres, moins attentifs et moins sur leurs gardes,

ne fussent pas exposés à l'être; c'est pourquoi j'ai cru devoir me proposer à ceux-là comme un guide expérimenté qui ne leur sera peut-être pas inutile.

Après ces préliminaires, j'arrive à mon auteur lui-même, et avant d'aborder son système dans ses écrits, je vais essayer, par quelques traits, de le faire connaître en sa personne.

Né dans le Palatinat en 1723, d'Holbach fut élevé dès son bas âge en France, et y passa la plus grande partie de sa vie.

Naturellement attentif et curieux, il s'appliqua à presque toutes les sciences, mais il ne rendit quelque service que dans celles qui ont proprement la nature pour objet, et cela, non en vertu d'aucun esprit d'invention, mais seulement par son zèle infatigable à traduire, à commenter, à exposer et à répandre les idées et les découvertes d'autrui.

Quant aux sciences morales, je n'ai pas besoin de dire ce qu'il y fit, comment il y traita de Dieu, de l'âme et et de la liberté; on sait d'avance, mais nous verrons bientôt dans le détail et de près, qu'elles furent sa théologie, sa psychologie, sa morale et sa politique.

Riche et bienveillant, animé de cet amour pour les lettres commun à tous les esprits éclairés de son siècle, il rechercha, attira et recueillit avec un soin empressé particulièrement ceux d'entre eux qui y apportaient le plus d'ardeur et de liberté; il s'entoura assidûment, soit à la ville, soit à la campagne, de leur active société, et vécut avec eux dans une certaine familiarité de Mécène ou de patron hospitalier.

Il fit de sa maison une sorte d'académie de libres et même de très-libres penseurs, dont il était le président, si l'on veut, mais non pas le modérateur. Parmi eux il compta Rousseau, qui, après avoir été quelque temps

assez fidèle à ces réunions, s'en retira ensuite par humeur; Buffon, qui, il est vrai, n'y assistait que rarement; d'Alembert, qui n'y paraissait qu'avec une certaine réserve; mais surtout Diderot, qui en était l'âme et comme l'oracle; Helvétius, Raynal, Marmontel, Saint-Lambert, Morellet, Galiani, Grimm, La Grange, Naigeon et beaucoup d'autres, dans le nombre desquels, quoiqu'ils ne fussent pas de l'intimité, il ne faudrait pas oublier Turgot, Hume et Condillac. Tous n'y étaient pas dans les mêmes sentiments; les divergences n'y étaient pas rares; l'opposition même s'y rencontrait, et la contradiction dans la discussion y était volontiers acceptée et même recherchée; mais tous étaient plus ou moins engagés et mêlés au mouvement philosophique, et chacun d'eux, à sa manière, le secondait et le favorisait.

Je ne sais si l'on peut dire que d'Holbach avait les charges de ces assemblées intimes, que sa grande fortune lui rendait dans tous les cas fort légères: mais il en avait certainement les profits et les bénéfices, car, homme d'une intelligence plus diligente qu'originale, et plus docile que féconde, il recueillait de tout ce qui se disait avec profusion autour de lui, de quoi méditer et écrire ensuite à loisir les nombreux et volumineux ouvrages qu'il publiait; il se payait ainsi en propos d'hommes d'esprit ou de génie de sa facile et libérale hospitalité, et il n'y perdait certainement pas; il dut sous ce rapport, particulièrement à Diderot, toujours si prêt à donner en matière d'idées vives, hardies et aventureuses; il dut aussi beaucoup, mais à un autre titre, à Naigeon et à La Grange, le précepteur de ses fils, qui prit part à la rédaction de plus d'une de ses productions. Du reste, au jugement même de Rousseau, qui lui est en général peu favorable, d'Holbach n'était point déplacé dans ce céna-

cle philosophique. C'était, dit-il, un fils de parvenu, qui jouissait d'une assez grande fortune, dont il usait noblement, recevant chez lui des gens de lettres, et, par son savoir et ses connaissances, tenant bien sa place au milieu d'eux. Il possédait d'ailleurs une fort belle bibliothèque dont il profitait pour enrichir sa vaste mémoire par de continuelles études; ce qui faisait dire à Diderot : quelque système que forge mon imagination, je suis sûr que mon ami d'Holbach me trouvera toujours des faits et des autorités pour l'appuyer.

Telle était donc cette société de d'Holbach, cet Institut, avant qu'il y en eût un, selon l'expression de Garat dans ses mémoires. Le dîner en était le lien matériel et l'occasion, mais la cause véritable en était le besoin de conférer, de converser, de penser en commun, d'entretenir en vives et faciles paroles ce commerce de l'intelligence auquel on se plaisait tant au XVIII^e^ siècle.

De sorte qu'on y était au fond moins sensualiste qu'on ne semblait l'être, et que, malgré les apparences, on s'occupait surtout des choses de l'esprit. Il faut entendre à cet égard, dans leurs témoignages uniformes, Diderot, Marmontel et Morellet, par exemple; ils laissent clairement voir qu'on y vivait en effet pour les idées, beaucoup plus que pour les sens, et que ces matérialistes en maximes finissaient par être en pratique, et peut-être aussi un peu sans le savoir ni le vouloir, d'assez réels spiritualistes.

C'était, au reste, le caractère de la plupart de ces rendez-vous d'hommes éclairés et polis, bienveillants les uns aux autres, que réunissaient à jours fixes M^me^ Geoffrin, M^me^ du Deffand, M^lle^ Lespinasse, Helvétius, l'abbé Morellet, et d'autres; on y déployait dans tout son jeu cet art aimable de la conversation, qui n'est que celui de donner et de recevoir sans attendre, d'échanger familiè-

rement, et en prompts épanchements, ses sentiments et ses pensées.

Je ne veux pas dire cependant que tous ces dîners, que tous ces soupers du XVIII^e^ siècle fussent purement académiques; je ne fais pas ce temps meilleur qu'il ne fut; mais je tiens à ne pas le faire pire, et je crois que c'est simplement lui rendre bonne justice que de reconnaître que, parmi tout ce sensualisme, qu'il professait par système, il avait aussi sa part de ce spiritualisme indirect, implicite et comme involontaire, dont toute âme cultivée a toujours une part en elle.

Pour revenir à d'Holbach, il fut, de longues années, l'hôte, le premier maître d'hôtel, comme on l'a dit, de cette société qu'il sut former et retenir constamment autour de lui. Sa fortune lui permettait ce rôle, mais son caractère le lui assurait encore mieux. Il était en effet, d'après ses amis, il est vrai, mais ils sont peu contredits, d'une simplicité [1], d'une bonhomie, d'une libéralité de goût et de mœurs, d'une délicatesse dans la bienfaisance, qui lui gagnaient les cœurs, et dont quelques vivacités bientôt réparées, et quelques brusqueries sans conséquence, ne détruisaient pas les bons effets. Rousseau rompit avec lui, mais on sait dans quelle circonstance et à quelle occasion. Un brave curé, après maintes instances, avait enfin été admis à lire une tragédie de sa façon, au sein du très-peu orthodoxe cénacle. Ni le poëme, ni la poétique dont il était précédé, n'étaient précisément faits pour y échapper au ridicule. Cependant on l'écoutait poliment, décemment, peut-être même avec quelques-unes de ces marques de bienveillante approbation auxquelles ne se refuse pas un peu de complaisance. Mais Rousseau, en véritable Alceste, dit tout d'un coup

1. Cet homme si simplement simple, disait de lui M^me^ Geoffrin.

au lecteur : Ces messieurs se moquent de vous; sortez d'ici, et retournez vicarier dans votre village. Là-dessus rumeur et grand embarras dans la compagnie, le maître de la maison forcé d'intervenir et de prendre raisonnablement parti pour l'auteur contre le critique, et Rousseau sortant irrité et brouillé. En vérité, pour en venir là, il fallait sa folle et chagrine humeur, et sa souffrante susceptibilité. D'Holbach ne pouvait être responsable d'une si bizarre conduite [1].

Plus d'un acte de sa vie plaide en sa faveur, et il a aussi des mots dont il faut lui tenir compte pour les doux sentiments qu'ils respirent. « Une grande fortune, disait-il, n'est qu'un instrument de plus pour rendre le bien durable. » « Je me contente, disait-il encore, du titre sec de bienfaiteur, quand on m'y réduit; je ne cours pas après mon argent, mais un peu de reconnaissance me fait plaisir, quand ce ne serait que pour trouver les autres tels que je les désire. » M^me^ d'Houdetot avait fait placer dans son jardin un buste de Fénélon et proposait d'y mettre cette inscription :

« Fuis, méchant, Fénelon te voit. »

« Madame, dit d'Holbach, Fénelon ne devait pas faire fuir le méchant, il devait le ramener. »

En tout, d'Holbach n'était pas réellement l'homme de de son système, ou du moins il ne l'était qu'à table, dans ses livres, par esprit de parti et d'opposition, par ton et par mode peut-être aussi; à sa doctrine près, et c'est déjà bien assez pour charger sa mémoire, il n'avait

1. Rousseau lui en voulait aussi de sa richesse; il disait de lui : « Il est trop riche pour moi. » Mais en le peignant, à ce qu'on suppose, sous les traits de Wolmar, il faisait de lui cette estime : « Il est plus vertueux et plus désintéressé que certains croyants, parce qu'il fait le bien sans espoir de récompense. »

rien qui ne fût honorable, et quand il m'arrivera d'être sévère, justement sévère envers lui, ce sera toujours l'auteur et non la personne que j'aurai en vue dans mes jugements.

Je ne sais si quelques indications que j'emprunterai à Grimm suffiront pour donner une idée de son aspect et de sa physionomie, mais les voici telles que je les trouve chez cet auteur: « Il avait les traits assez réguliers et assez beaux; son front, découvert comme celui de Diderot, annonçait un esprit vaste; mais, moins arrondi, il ne marquait ni la même chaleur ni la même fécondité. Son regard peignait la douceur, la sérénité habituelle de son âme, quelque chose aussi d'une curiosité presque naïve et d'une crédulité qui ne l'était pas moins, surtout en matière d'anecdotes et de nouvelles du jour. »

Comme écrivain, je n'ai pas à lui assigner sa place dans son temps, elle n'est point assez brillante; il n'a rien de ses grands contemporains, je n'ai pas besoin de le dire; rien de Voltaire, dont surtout la netteté, la simplicité, la vive finesse et la souplesse lui sont tout à fait étrangères; rien de Rousseau, dont tout au plus il reproduirait parfois ce qui s'imite le mieux de ses défauts, la la déclamation paradoxale, mais dont il n'atteint jamais l'éloquence passionnée; rien de Montesquieu, qui ne lui prête ni sa piquante précision, ni sa ferme profondeur; rien enfin de Buffon, dont il ne saurait s'approprier l'élévation, la grandeur, la noblesse soutenue, le calme et l'étendue des vues; il n'y a pas davantage à le rapprocher de Diderot, de d'Alembert, de Condillac, de tous ces esprits qui, quoique au second rang, ont cependant encore leurs éminents mérites. D'Holbach n'a rien qui le distingue et le relève particulièrement. M. Villemain a dit de lui, dans ses excellentes leçons sur le XVIII^e^ siècle, « que sa fastueuse diction et sa fausse logique impatien-

taient la verve pleine de goût de Voltaire. » Rien n'est plus exact. Voltaire, quand il le traite le mieux, ne trouve rien de plus favorable à en dire, si ce n'est qu'il a eu l'avantage de se faire lire des savants, des ignorants et des femmes. Il le compare à Spinosa, et il trouve qu'il a dans son style des mérites que ne possède pas l'auteur de l'*Ethique*, souvent de la clarté, quelquefois de l'éloquence, quoiqu'on puisse lui reprocher de déclamer, de se répéter et de se contredire. Mais quand il le juge plus sévèrement, il lui échappe ce vers en parlant du *Système de la nature*[1] :

« Que dis-tu de ce livre? Il m'a fort ennuyé. »

Et c'est là son sentiment le plus sincère et le plus constant. Ainsi il dit quelque part : « Le *Système de la nature* est un ouvrage de ténèbres; c'est une déclamation perpétuelle sur le mal physique et le mal moral. » Et ailleurs : « Il y a dans ce livre quatre fois trop de paroles. » Et encore : « Ce maudit livre du *Système de la nature* est un péché contre nature. » Et de plus : « Il est très-imprudent de prêcher l'athéisme, mais il n'en faut du moins pas tenir école aux Petites-Maisons. » Et enfin : « Il prend quelquefois ses cinq sens pour du bon sens. »

En terminant ces remarques sur la personne de d'Holbach, je ne négligerai pas de rappeler que sa vie fut mêlée de peu d'incidents; soit défaut d'éclat, soit prudence, et quoique certes ses ouvrages ne fussent pas faits en eux-mêmes pour le préserver et le mettre à l'abri, il ne fut point inquiété dans ses loisirs et sa liberté, et, plus heureux que bien d'autres, que Voltaire, Diderot, Rousseau et Helvétius, il ne fut ni atteint comme les premiers, ni menacé comme les seconds; lors même que le *Système*

1. Dans la pièce des *Cabales*.

de la nature, mis, il est vrai sous le nom de feu Mirabaud, secrétaire perpétuel de l'Académie française, fut déféré au parlement et condamné, il n'en éprouva aucun inconvénient. Il n'était pas jusqu'au souci de l'impression, de la publication et de la distribution de ses ouvrages qui ne lui fût épargné, car il livrait ses manuscrits à un de ses amis [1], qui les faisait passer en Hollande, d'où ils revenaient tout imprimés sans qu'il s'en mêlât, quelquefois même sans qu'il le sût. Vivant, du reste, tour à tour et selon les saisons, dans son hôtel, à à Paris, ou à la campagne, au Grandval, au milieu de cette société spirituelle et polie dont il était le centre, et au sein d'une famille qui ne lui donna que des joies, et c'était de celles, il faut le dire, auxquelles il était le plus sensible ; laborieux, sans aucune de ces nécessités et de ces dures conditions qui pesèrent sur plus d'un des écrivains de son temps; tout entier aux travaux et aux pensées de son choix, il eut une des plus douces et des plus calmes destinées d'homme de lettres; il ne lui manqua même pas la faveur de l'achever en l'ère des espérances et des rêves brillants, et avant que de tristes expériences les eussent dissipés ou ajournés : il mourut en 1789. Tel fut, autant qu'on le peut faire connaître en quelques traits choisis dans sa biographie, l'homme dont j'ai maintenant à exposer et à juger le système.

2° L'esprit de sa doctrine.

Au XVIII^e^ siècle, comme en tout temps de grand mouvement intellectuel, tout philosophe avait sa passion, et pour sa passion son système. D'Holbach n'échappa pas à cette loi commune, et il ne faut qu'ouvrir un de ses ou-

1. C'est Naigeon.

vrages pour reconnaître en lui la passion qui l'anime : c'est celle de la liberté, de la liberté en toute chose, mais surtout en matière de politique et de religion, et plus encore de religion. Elle y éclate à chaque page, se mêle à toutes ses théories, pénètre tous ses raisonnements. Si elle était plus élevée, plus généreuse, mieux inspirée, elle le rendrait plus éloquent ; car le cœur fait l'orateur, quand il est noblement ému. Mais chez lui, quoique non sans énergie ou du moins sans intensité, elle a quelque chose de vulgaire, d'étroit, d'exclusif et d'intolérant qui la fait se répandre le plus souvent en déclamations communes et sans variété. La passion n'est jamais muette ; mais ici, faute de grandeur, elle manque du don d'émouvoir, de toucher et de persuader ; elle fatigue et n'entraîne pas. Cependant, pour être juste, il faut convenir que de loin en loin, particulièrement en ce qui regarde les affections et les devoirs de la famille, les pures et paisibles jouissances d'une vie calme, honnête et retirée, il ne laisse pas que de s'exprimer avec un certain charme. Seulement, il faut bien de la patience pour trouver et goûter ces rares endroits parmi tant d'autres qui sont fastidieux, à force d'emphase et de diffusion.

A cette passion dans d'Holbach, il fallait un système ; et comme elle est aveugle et emportée, c'est à la négation de tout ce qu'affirme et explique la philosophie, à laquelle elle reproche de tenir les hommes sous le joug, qu'elle s'attache sans réserve ni discrétion. Ainsi il plaît à d'Holbach de voir dans le spiritualisme un instrument de tyrannie au moyen de la croyance en Dieu et à l'âme, et il attaque le spiritualisme ; il s'efforce de lui substituer le matérialisme et l'athéisme ; pour mieux émanciper le genre humain, il lui ôte Dieu et l'âme, et lui donne à la place et pour tout compenser, la matière et le mouvement, ce qu'il appelle la nature. Étrange contradiction

car où Dieu et l'âme ne sont de rien, comment concevoir la liberté? C'est par amour pour la liberté que d'Holbach ne veut ni de Dieu ni de l'âme, tandis que c'est précisément et seulement par Dieu et par l'âme, par l'âme au dedans et par Dieu au dehors, que l'homme peut être libre; à leur défaut, il est esclave, il l'est de toute la nécessité de la matière et du hasard. Avec le hasard et la matière il n'y a que servitude, comme il n'y a de liberté que par l'âme et par Dieu. Voilà ce que ne voit pas d'Holbach, trompé par la passion qui l'aveugle et l'égare.

Le principal de ses ouvrages, celui auquel à la rigueur je pourrais me borner, car tout y est implicitement, est le *Système de la nature;* et je l'aborderais sans plus tarder, si on n'avait avec raison indiqué[1] comme ayant fourni à d'Holbach le fond de sa théorie, la *Lettre de Thrasybule à Leucippe*. Il y a, en effet, de l'analogie, quoique seulement dans les principes et les idées les plus générales, entre l'une et l'autre production; et c'en est, je pense, assez, pour qu'il ne soit pas inutile de jeter un coup d'œil sur celle qui a pu servir d'antécédent à l'autre.

La *Lettre de Trasybule* a été attribuée à Fréret. Après la savante et intéressante dissertation dont cette question a été dernièrement le sujet[2], je ne la discuterai pas de nouveau; je me contenterai de faire remarquer que si, comme le croit Voltaire, cet écrit n'est pas de Fréret, parce qu'il n'en reproduit ni les sentiments ni le style, il est, du moins d'après certaines marques, assez difficile de le donner à Naigeon, par exemple, car on y trouve telles expressions plusieurs fois répétées, celles entre autre de *réalité objective, d'existence objective, d'êtres*

1. Delisle de Sales, dans son examen et sa critique du *Système de la nature.*
2. Par M. Valkenaer.

objectifs, *de distinction objective* ou imaginaire, prises dans le sens de l'école de Descartes, qui en feraient certainement remonter la date au premier quart du XVIII^e^ siècle, alors que, sinon la doctrine, du moins la langue cartésienne était encore usitée parmi les philosophes.

Quoi qu'il en soit, il est très-vrai que la *Lettre de Trasybule* contient en germe et en substance le *Système de la nature*. On en jugera par la rapide mais suffisante analyse que je vais en donner.

Après un exposé abrégé des différents dogmes religieux répandus sur la terre jusqu'à l'avénement du christianisme, et du christianisme lui-même, l'auteur estime que parmi toutes ces différentes opinions il n'en est aucune qui soit établie sur les lumières de cette raison précise et universelle dont les hommes sont également éclairés, parce qu'elles sont trop absurdes en elles-mêmes et opposées entre elles. C'est donc à cette raison qu'il faut s'adresser pour savoir ce qu'il convient de penser en matière de religion. Or, qu'est-elle? Une faculté dont les hommes ont bien tort de tirer tant de vanité, et qu'ils s'attribuent, on ne sait pourquoi, à l'exclusion des animaux; car elle n'a rien de merveilleux, et résulte simplement de la réflexion que nous faisons sur nos différentes impressions.

Ces impressions et la raison qui en est la suite ont leurs objets en nous ou hors de nous; mais, en nous ou hors de nous, ce sont toujours des êtres sensibles et matériels, finis et relatifs, agissant et réagissant sans cesse les uns sur les autres.

Lors donc qu'on a supposé qu'il y a des causes absolues, des causes qui ne peuvent être effets, on a été contre l'expérience. Des causes absolues, une cause universelle, imaginées par le besoin de reposer son attention fatiguée de la considération de cette longue suite de

causes particulières, ne sont qu'une chimère, qu'un fantôme qui n'a tout au plus qu'une réalité objective. (On le voit, c'est bien là le sens de Descartes. Dans le langage plus moderne de Kant, il faudrait dire *subjective.*)

Et quand au lieu d'une seule cause universelle on en a admis plusieurs particulières, mais distinctes des corps, on est encore tombé dans l'illusion. Tels sont les dieux, les génies, les démons, tous êtres objectifs ou imaginaires, à l'occasion desquels on s'est laissé entraîner à de nombreuses erreurs. On a constamment fait confusion de ce qui n'est qu'objectivement avec ce qui est réellement, des choses qui n'existent qu'en nous, dans notre pensée, avec celles qui existent véritablement.

Qu'on applique ces remarques à la conception de Dieu ou du souverain Être, et il sera facile d'en juger : on reconnaîtra qu'à cet égard on prouve bien qu'il n'arrive rien qui ne soit l'effet d'une cause, mais non qu'il y ait une première et suprême cause.

Un tel être n'est donc pas. Par conséquent, il est assez inutile de s'occuper de ses attributs. Cependant, si on veut examiner avec quelque critique ceux qu'on lui a prêtés quand on l'a imaginé, on verra que là encore tout est confusion et contradiction. En effet, on lui a supposé une volonté et une force analogues à celles qui sont en nous. Or, il est déjà assez difficile de savoir ce que ces facultés sont en nous ; que sera-ce donc quand on voudra concevoir ce qu'elles sont en Dieu? Et il en est ainsi de toutes les autres ; ce qui fait que cette question des attributs divins est pleine d'embarras, et donne lieu à encore plus d'erreurs que celle de son existence. Et les erreurs, qui en toute autre matière sont assez indifférentes, ont ici les plus grands inconvénients ; elles passionnent, elles enflent, elles irritent, elles nous remplissent de vaines ter-

reurs. On peut même dire que, de toutes les religions établies parmi les hommes, il n'y en a aucune qui l'emporte sur les autres et qui mérite qu'un homme sensé s'y associe; celles qui sont un peu plus épurées de fables ridicules et grossières, comme le judaïsme et le christianisme, le magisme et le chaldéisme, sont au fond également destituées de probabilité dans leurs dogmes, et n'ont pas de meilleurs effets. Jamais religion a-t-elle rendu les hommes doux, humains, compatissants, aimant naïvement leurs semblables, exempts d'orgueil, d'ambition et d'intérêt?

Mais enfin, dira-t-on, s'il n'y a aucune religion véritable, si l'on ne peut supposer raisonnablement l'existence d'une divinité ou d'une cause universelle distinguée de l'univers, par qui cet univers est-il gouverné et conservé? car, après tout, il faut bien en venir à une première cause. « Je n'en vois pas la nécessité, réprend l'auteur. L'univers est un assemblage d'êtres différents qui agissent et réagissent les uns sur les autres. Je n'y découvre aucune limite ni par son étendue ni par sa durée; j'y aperçois seulement une vicissitude et un passage continuel d'un état à un autre par rapport aux êtres particuliers, qui prennent successivement différentes formes. Nous sommes sur un vaisseau battu des vents et des flots; songeons à en diriger le cours de façon qu'il souffre le moins qu'il se pourra; manœuvrons de manière que nous en corrigions, s'il est possible, le mouvement; sinon obéissons-lui; ne nous amusons pas à philosopher sur la cause physique qui le produit; occupons-nous seulement, au milieu des hommes parmi lesquels nous sommes placés, à nous conduire avec eux de façon que nous souffrions le moins de douleur et que nous goûtions le plus de plaisir possible. Car, enfin, c'est à ces deux points que tout se réduit : fuir la douleur et chercher le plai-

sir. » L'auteur ajoute : « Je ne vous ai point parlé de l'immortalité de l'âme et de ce que nous devenons après la mort; c'est chose absolument inconnue. Tout ce que l'on peut dire de raisonnable à cet égard, c'est que, de même qu'avant notre naissance nous n'étions certainement pas ce que nous sommes maintenant, et que ces deux manières d'être ne sont pas liées, de même aussi il est très-probable qu'après la mort nous continuerons à la vérité d'exister, mais que nous deviendrons un nouvel être, dont les modifications n'auront pas plus de rapport avec celles de notre état actuel que ces dernières n'en ont avec les modifications antérieures à la naissance. Tout ce qu'on imagine en dehors de ces idées tient au besoin de contenir les hommes et de suppléer à la justice civile, qui n'atteint pas les actions secrètes, ce qui peut avoir sa vérité, mais n'a pas sa démonstration. »

Telle est dans ses principales pensées la *Lettre de Thrasybule*. Je n'ai pas à la discuter et à l'apprécier; je n'ai voulu que la rappeler pour montrer quel rapport elle a précisément avec le *Système de la nature*. Il y a sans doute avant ce système plus d'une doctrine analogue dont on peut dire aussi qu'il descend. Il serait difficile de contester qu'il ne procède pas, au moins jusqu'à un certain point, de celles de Locke, de Gassendi, et surtout de Hobbes. Mais tandis que Hobbes lui-même, si rigoureux qu'il soit d'ailleurs dans son matérialisme, admet au moins par raison politique, si ce n'est par raison logique, un Dieu, un souverain être; tandis que Gassendi, dans son sensualisme moins conséquent, mais mieux ménagé, mieux accommodé aux croyances communes, est à cet égard encore plus explicite et plus affirmatif; et que Locke, de son côté, au prix également d'une certaine inconséquence et malgré les perplexités d'un doute qui pourrait le mener loin, y apporte cependant toute sa

sagesse et tout son excellent sens, l'auteur de la *Lettre*, moins retenu et plus net, n'hésite pas dans sa négation; il ne garde plus aucune des mesures de ses prédécesseurs. Il ose beaucoup plus en raisonnant plus exactement; le temps l'y aide, et on n'a pas de peine à reconnaître qu'il est déjà du siècle où tout se conclura et se dira, même ce qu'il y aura de plus étrange, sans détour et sans voile. A ce titre, il est très-vrai que la parenté de d'Holbach avec lui est plus immédiate et plus sensible qu'avec aucun des autres.

Du reste, et pour exprimer avant de la quitter un simple sentiment sur cette *Lettre*, j'en reprendrai, mais en les détournant à dessein dans mon sens, quelques-uns des derniers termes, et je dirai : Dans cet univers que vous nous faites sans Dieu, sans âme, sans liberté, sans règle morale, nous sommes en effet comme sur un vaisseau battu des vents, et ce n'est pas là notre plus grand mal; mais nous y sommes sans étoile, sans boussole et sans port; pilotes impuissants, nous ne savons ni où ni comment nous diriger sur cet océan du hasard, et nous n'avons qu'à nous y laisser ballotter et emporter, jusqu'au jour où l'abîme s'ouvrira pour nous engloutir sans retour ni espérance. Voilà toute notre destinée, selon vous; elle n'a pas d'autre principe, d'autre conduite et d'autre fin. Une aveugle nécessité, sous le nom de nature, la commence, la continue et la termine; les vents et les flots en décident. Sérieusement, pouvons-nous y croire et nous en contenter? y croire comme à la vérité, et nous en contenter comme du bien? Non, ce ne peut être là pour nous le suprême objet de pensée et d'amour, ce n'est qu'une illusion, et une illusion des plus tristes. Tâchons de nous en préserver, et, pour cela, ne mettons pas à la place de Dieu la nature, à la place de l'âme un jeu de la matière; laissons les choses comme elles sont,

et restons ce que nous sommes, les créatures morales d'un Dieu qui, dans sa sagesse, sa bonté et sa justice, veille sur tout notre être depuis sa première origine jusqu'à son dernier développement.

3° Sa doctrine sur la nature.

J'arrive maintenant au livre même de d'Holbach.

Dans un *avis* des éditeurs, par un de ces tours qu'on se permettait volontiers au XVIII^e^ siècle, faute de liberté légale et par prudence de conduite, il est dit, avec des particularités destinées à rendre l'assertion plus vraisemblable, que l'ouvrage est de feu M. Mirabaud, secrétaire perpétuel de l'Académie française, ancien oratorien et instituteur des princesses de la maison d'Orléans. « M. Mirabaud, y est-il assuré, étant devenu libre, aurait repris ses anciennes études philosophiques, et même s'y serait livré tout entier. Il aurait alors composé le *Système de la nature*, auquel il n'aurait cessé, jusqu'à sa mort, de donner ses soins, et que, parmi ses amis les plus intimes, il aurait appelé son *testament*. En effet, il semble avoir voulu se perfectionner lui-même dans cet ouvrage, le plus hardi et le plus extraordinaire que l'esprit humain ait osé produire jusqu'à présent. Il y a tout lieu de croire, par les connaissances dont il est rempli, que l'auteur a fort usé des lumières de ses amis, et que même plusieurs notes y ont été ajoutées. »

Mais de toutes ces allégations, il n'y a de vraie que celle qui qualifie le *Système de la nature* d'ouvrage le plus hardi et le plus extraordinaire que l'esprit humain ait osé produire jusqu'à présent, et celle qui se rapporte aux secours que l'auteur a pu recevoir de ses amis.

Quant à ce bon Mirabaud, comme l'appelle Voltaire, il était incapable d'écrire une page d'une telle production,

et d'Holbach a tout simplement pris son nom pour se couvrir, comme on a pris aussi, dans le même but, celui de Fréret, secrétaire d'une autre académie, sans doute afin qu'il fût dit que c'était aux représentants publics des corps académiques, et par conséquent à ces corps eux-mêmes, qu'appartenait la responsabilité de pareilles opinions.

D'Holbach est bien l'auteur du *Système de la nature*.

Toutefois, comme je l'ai déjà fait remarquer, plus d'une main y prit part; Diderot, en particulier, y fournit plus d'une page, mais surtout, s'il faut en croire un témoin digne de foi, il en inspira la doctrine et opéra même, sous ce rapport, une sorte de conversion dans d'Holbach.

« En effet, dit Garat, longtemps adorateur de Dieu, qu'il voyait dans les lois et dans l'ordre de l'univers, d'Holbach eut, pour ceux qu'il aimait et qui n'avaient pas la même croyance, le zèle d'un missionnaire; il poursuivait l'incrédulité de Diderot jusque dans ces ateliers où l'éditeur de l'Encyclopédie, environné de machines et d'ouvriers, prenait pour le grand dictionnaire les dessins de tous les arts de la main, et, tirant son texte de ces machines mêmes, où brille, en se dérobant aux yeux, un esprit si fertile en créations, il lui demandait s'il pouvait douter qu'elles eussent été conçues et dressées par une intelligence. L'application était frappante et ne frappait pourtant ni la raison ni le cœur de Diderot. L'ami de Diderot, fondant en larmes, tombe à ses pieds. On a dit de saint Paul : *Tombe persécuteur et se relève apôtre;* c'est le contraire qui arrive ici; celui qui était tombé à genoux déiste se relève athée.... et ce prosélytisme si fervent pour le déisme, et si naturel, d'Holbach le porte dans l'athéisme.... Diderot n'avait écrit que des fragments, des pages, des mots en faveur

de cette doctrine.... les volumes se multiplient sous la plume de d'Holbach. »

Et ces volumes, l'auteur le sentait, auraient eu, pour être plus lisibles, besoin d'un art dont il n'avait pas le secret. Il aurait voulu, s'il eût été possible, l'emprunter à d'autres, et, dans ce dessein, il consultait ses amis, Diderot surtout, auquel, comme le raconte celui-ci, il apportait ses chiffons le soir, pour venir les reprendre, revus et corrigés, le matin; il consultait aussi Suard, et voici même comment la scène se passait entre eux, d'après un récit qui paraît émaner de Suard lui-même: Les chapitres de l'auteur étaient longs et la voix du lecteur monotone. Plus les efforts de Suard étaient grands pour rester éveillé, plus ils étaient aperçus; et ce qui était bientôt tout à fait visible, c'était le sommeil qui le gagnait. D'Holbach en prenait son parti avec bonhomie; il souriait et semblait rester pour veiller sur le sommeil de son ami.

A ce propos on me permettra, quoique cela touche peut-être à la digression, de rapporter une anecdocte qui ne manque pas d'intérêt, et qui est propre à faire ressortir un des traits du caractère de d'Holbach.

Suard avait depuis quelque temps sur sa figure une mélancolie dont la cause était toute morale, et que le baron attribua à cette pauvreté des gens de lettres dont ils souffrent sans l'avouer, surtout en présence de l'opulence du grand monde. Suard le voit un jour arriver dans sa chambre, avec l'air d'un homme qui a quelque chose à proposer et qui ne l'ose, qui n'a pas seulement la pudeur de son ami à épargner, mais la sienne à surmonter. Il faut cependant parler. D'Holbach le conjure alors d'accepter 10 000 fr. qu'il lui apporte, et dont il n'a, dit-il, aucun besoin. Suard lui proteste qu'il n'en a pas besoin non plus, et ne le persuade pas. L'offre et le refus, plu-

sieurs fois faits, plusieurs fois réitérés avec la même émotion de part et d'autre, une transaction seule peut terminer le débat. Suard, après lui avoir fait à peu près confidence du sujet de sa tristesse, prend l'engagement avec lui que si cette somme lui devient jamais nécessaire, il lui écrira à l'instant même : *Envoyez-moi mes* 10 000 *fr.*

Ces luttes délicates des deux amis étaient restées secrètes, dit Garat, et si on les publie ici, ce n'est pas pour honorer ni l'offre, ni le refus, moins rares qu'on ne le croit entre ceux qui ont des richesses et ceux qui n'ont que des talents; c'est pour faire connaître la philosophie et les philosophes. »

Mais je reviens *au Système de la nature*, dont, quoique avec la participation plus ou moins directe de ses amis, d'Holbach est bien l'auteur, et j'en marque d'abord la division générale.

Il se compose de deux parties. Dans la première, il est traité de la nature et de ses lois; de l'homme, de ses facultés et de son bonheur; dans la deuxième, de la Divinité, de ses attributs, et de la manière dont elle influe sur le bonheur de l'homme.

L'auteur commence, en conséquence, par considérer la nature.

On se trompe, selon lui, si l'on suppose qu'il y a pour l'homme autre chose que la nature. « Les êtres au-dessus de la nature, ou distingués d'elle, seront toujours des chimères, dont il ne nous sera jamais possible de nous former des idées véritables. » Si on a pu les imaginer, c'est qu'on a mal entendu l'homme, c'est que l'on a abusé de la distinction que l'on a faite de l'homme physique et de l'homme moral, et que l'on a conçu par suite un monde physique et un monde moral. Mais l'homme est purement physique; l'homme moral n'est que l'homme physique, considéré sous un certain rapport. Or, ainsi fait, il n'y a

pour lui, et il ne peut y avoir, d'après ce qui est en lui, que la nature elle-même; rien ne lui vient que de la nature. « Tout ce que nous sommes et tout ce que nous serons, toutes nos idées, toutes nos volontés, toutes nos actions sont des effets nécessaires de l'essence et des qualités que cette nature a mises en nous, et des circonstances dans lesquelles elle nous oblige de passer et d'être modifiés. » (P. 3.) Il n'y a donc rien en nous qui exige et qui atteste un principe différent; nous n'avons de données et de preuves que pour celui-là; « et c'est à la physique et à l'expérience que l'homme doit recourir dans toutes ses recherches; ce sont elles uniquement qu'il doit consulter dans sa religion, sa morale, sa législation, son gouvernement, ses sciences et ses arts (p. 1). Aussi est-ce pour les avoir négligées qu'il s'est égaré sous tant de rapports, qu'il s'est formé des dieux, seuls objets de ses espérances et de ses craintes; qu'il a méconnu ses besoins et ses droits; qu'au sein de la société il est tombé de la liberté dans l'esclavage, qu'il a négligé ou violé ses devoirs envers la société et envers lui-même. « Elevons-nous donc au-dessus du nuage des préjugés, et, puisqu'il n'y a que la nature, qu'elle soit l'unique objet de nos pensées et de notre application. »

Or, qu'est-ce que la nature? « C'est l'univers, c'est le grand tout qui résulte de l'assemblage des différentes matières, de leurs différentes combinaisons et de leurs différents mouvements. » (P. 11.) Et ce qu'elle est ainsi en général, elle l'est également en particulier et dans chaque être, c'est-à-dire qu'elle y est le petit tout qui résulte de l'essence, des propriétés, des combinaisons et des mouvements de la portion de matière qui le constitue. Elle n'est pas autre chose dans l'homme « qui est un tout résultant des combinaisons de certaines matières douées de propriétés particulières dont l'arrangement se

croissement de la plante et de l'animal, dans l'exercice des facultés intellectuelles de l'homme, dans ses pensées, ses passions et ses volontés, qui ne sont que des mouvements internes, dont nous jugeons par les actes dont ils sont suivis.

On distingue aussi les mouvements en *acquis*, quand ils sont imprimés à un corps par un autre, et *spontanés*, quand ils sont excités dans un corps qui renferme en lui-même la cause des changements que nous voyons s'opérer en lui ; alors nous disons que le corps agit par sa propre énergie (p. 16). Dans cette dernière espèce, sont les mouvements de l'homme, qui marche, pense et parle.

Cependant, si l'on regarde la chose de plus près, on sera convaincu qu'à parler strictement, il n'y a point de mouvements spontanés dans les différents corps de la nature, vu qu'ils agissent continuellement les uns sur les autres, et que tous leurs changements sont dus à des causes, soit visibles, soit cachées, qui les remuent. Ainsi la volonté de l'homme est remuée et déterminée par des causes qui produisent un changement en lui; nous croyons qu'elle se meut d'elle-même, parce que nous ne voyons ni la cause qui la détermine, ni la façon dont elle agit, ni l'organe qu'elle met en action (*Ibid.*).

Arrêtons-nous un moment ici pour faire une remarque bien simple et qui cependant a son importance, car elle tombe sur un point capital du système de l'auteur, et elle a pour objet de signaler à la fois une contradiction et une hypothèse. En effet, c'est d'abord une hypothèse que de dire que le mouvement est un effort par lequel un corps tend à changer de place. Un effort est le propre d'une force, et même, à parler rigoureusement, d'une force qui veut. Or, un corps est-il une force? Voilà ce qu'affirme, mais ce que n'explique pas, ce que ne prouve pas d'Holbach, ce qu'il se borne simplement à supposer. Ensuite,

quant à la contradiction, il n'y a pas à chercher bien loin pour la trouver : elle est dans les termes mêmes dont il se sert, puisque, après avoir avancé que le corps a en soi et par soi, ou spontanément, le mouvement, il dit qu'il n'y a point de mouvement spontané; et cette contradiction en amène une autre, moins explicite peut-être, mais non moins constante. En effet, on ne l'ignore pas, une des prétentions les plus avouées, les plus affichées de d'Holbach, est de se passer de Dieu au moyen de la nature : or le voilà qui, après avoir dans ce dessein gratuitement prêté la spontanéité du mouvement à la nature, la lui retire dans une autre vue, et par là même, sans s'en apercevoir, lui rend Dieu nécessaire. Car si les corps n'ont pas le mouvement d'eux-mêmes et par eux-mêmes, la nature, qui n'est que l'ensemble des corps, est par son essence même immobile, inerte, inactive, et il lui faut un autre être, un autre principe, qui ait en lui et puisse lui communiquer le mouvement et la vie; c'est-à-dire qu'il lui faut une cause première non corporelle capable de la faire ce qu'elle est. Et cette cause quelle est-elle, si ce n'est Dieu ?

D'Holbach termine ses considérations sur ce sujet par quelques réflexions dans lesquelles il s'attache à montrer que ceux qui reconnaissent une cause extérieure du mouvement de la nature, s'engagent par là même à admettre la création, laquelle ne présente aucun sens auquel on puisse s'arrêter (p. 27), surtout si on l'entend comme l'acte d'un être spirituel; et si on demande, dans ce cas, à l'auteur d'où est venue la matière, il répond qu'elle a toujours existé, comme elle a toujours eu le mouvement (p. 29).

On ne saurait dire que d'Holbach n'est pas un écrivain clair; mais s'il l'est, ce n'est pas de la bonne sorte, par la précision, la netteté et la sobriété du langage : c'est

plutôt à force d'explications, de développements répétés et même diffus; plus on avance en le lisant, plus on s'aperçoit de ce défaut. Ainsi, certainement, il a, dans ce qui précède, suffisamment fait entendre que la nature, ce dieu de sa façon, qu'il prétend mettre à la place de l'autre, ne se compose que de matière et de mouvement. Mais, de peur qu'on en ignore, il va le dire encore d'une manière plus expresse, en parlant particulièrement de la matière elle-même, et en s'attachant à montrer quel rôle elle joue dans la nature au moyen du mouvement. Ainsi, à son avis, « l'on n'a pas jusqu'ici donné de la matière une définition satisfaisante; on l'a regardée comme un être uniforme, grossier, passif, incapable de se mouvoir, de se combiner, de rien produire par là-même; tandis qu'il fallait la regarder comme un genre d'êtres, dont tous les individus différents, quoiqu'ils aient quelques propriétés communes, telles que l'étendue, la divisibilité, la figure, ne doivent pas être rangés dans une même classe, ni être compris sous une même dénomination (p. 36). La matière, par le mouvement et le seul mouvement, se prête à toute sorte de changements. Dans les trois règnes, il se fait une foule de transformations, un échange, une circulation continuelle de molécules. La nature est remplie de germes errants, dont les uns se développent et dont les autres attendent que le mouvement les place dans les sphères, dans les matrices, dans les circonstances nécessaires pour les étendre, les accroître, les développer (p. 38). C'est ce qui se voit dans les animaux, les plantes et les minéraux; et puis, ce qui s'y voit encore, c'est qu'après un certain temps ils rendent à la nature, c'est-à-dire à la masse générale des choses, au magasin universel, les éléments ou principes qu'ils en ont empruntés (p. 42).

Telle est la marche constante dans la nature, soit dans

notre monde, soit dans les autres; l'univers entier y est soumis. Génération, mélange, conservation, destruction ou transformation, tout résulte toujours des diverses combinaisons de la matière par le mouvemeut, et cela aussi bien dans ce qu'on appelle l'ordre moral que dans l'ordre physique, puisque les deux ne font qu'un. Dans l'un comme dans l'autre, tout s'explique par le mouvement attractif ou répulsif, antipathique ou sympathique; seulement tout est plus caché, moins sensible dans le premier que dans le second. C'est ainsi que les hommes, attirés les uns vers les autres par leurs besoins, forment des unions que l'on nomme mariages, familles, sociétés, nations, et que, par accident aussi et poussés par d'autres besoins, ils les rompent et les dissolvent. « Exister n'est donc autre chose qu'éprouver des mouvements; se conserver, qu'en recevoir et en donner, attirer les matières propres à corroborer son être et écarter celles qui peuvent l'affaiblir. » (P. 53.)

L'existence et par conséquent le mouvement dont elle résulte ont un but dans toutes choses, aussi bien dans la pierre que dans l'homme; c'est le maintien de leur être, la persévérance dans leur être. « Les physiciens ont nommé cette tendance *gravitation sur soi*, les moralistes, amour de soi. » (P. 54.) Or cette tendance, qui est nécessaire, est nécessairement suivie d'effets. Tous les êtres ont ainsi leurs conséquences les uns par rapport aux autres. La nature, dans tous ses phénomènes, agit nécessairement d'après l'essence qui lui est propre. L'homme et les sociétés qu'il compose ne sont pas soustraits à ces nécessités. « Dans les convulsions terribles qui agitent quelquefois les sociétés politiques et qui produisent souvent le renversement d'un empire, il n'y a pas un seul acte, une seule parole, une seule pensée, une seule volonté, une seule passion, dont les agents concourent à

ces révolutions comme destructeurs ou comme victimes, qui ne soient nécessitées, qui n'agissent comme elles doivent agir, qui n'opèrent infailliblement les effets qu'elles doivent opérer, suivant la place qu'elles occupent en agissant dans ce tourbillon moral. » (P. 56.) « C'est peut-être dans les plaines arides de la Libye que s'amassent les premiers éléments d'un orage, qui, porté par les vents vers nous, appesantira notre atmosphère et influera sur le tempérament et les passions d'un homme qui influera lui-même sur ses semblables et décidera, d'après ses volontés, de leur sort. » (P. 57.)

On le voit, c'est le fatalisme après le matérialisme; rien de plus simple et de plus conséquent : on ne fait pas de l'humanité une partie de la nature, sans la faire, comme la nature, soumise à la nécessité. Il est vrai que cela ne s'accorde guère avec le dessein, d'ailleurs si généreux en politique, de réclamer en faveur des droits et de la liberté de l'homme.

Mais on prendra son temps pour cette contradiction, et ce ne sera pas au moment même où l'on proclamera, comme on vient de le faire, le fatalisme universel, que l'on parlera du libre arbitre soit des individus, soit des sociétés.

Dans ce système tout arrive invariablement, invinciblement en son temps, en son lieu et à son point; tout est ordre et rien n'est désordre (p. 51).

Mais il faut bien l'entendre : si l'ordre n'est que la nécessité envisagée relativement à la suite des actions, ou à la chaîne des causes et des effets qu'elle produit dans l'univers, il y a ordre (p. 63).

Mais s'il était conçu comme l'expression d'un certain dessein et tel qu'on l'attribuât à une certaine intelligence, cet ordre, qui serait de notre invention, n'en serait plus un, il serait un point de vue de notre esprit et non une

réalité en soi; ce serait notre esprit qui en serait le modèle, et il ne supposerait rien hors de nous.

L'ordre vrai, l'ordre relativement à la nature entière est la chaîne des causes et des effets nécessaires à son activité et au maintien de son existence éternelle (p. 62). C'est, pour le dire encore en d'autres termes, une façon d'être ou une disposition rigoureusement nécessaire de toutes ses parties. Par conséquent il n'y a point de désordre, et ce qu'on appelle désordre n'est qu'un terme relatif fait pour désigner les actions ou les mouvements nécessaires par lesquels des êtres particuliers sont nécessairement altérés et troublés,... mais aucune de ces actions ou aucun de ces mouvements ne peut contredire ou déranger l'ordre général de la nature, de laquelle tous les êtres tiennent leur existence, leurs propriétés et leurs modifications particulières (p. 62). Le désordre est donc purement relatif; il n'est pour un être que son passage à un ordre nouveau, lequel entraîne nécessairement une nouvelle suite d'actions ou de mouvements; il n'est rien en soi. Ce prétendu désordre n'est jamais qu'une suite des lois de la nature [1] (p. 64).

Ainsi l'ordre et le désordre, tels qu'on les suppose communément, n'existent point en eux-mêmes; il sont de notre invention. Nous trouvons l'ordre dans ce qui est conforme à notre être, le désordre dans ce qui lui est opposé. En ce sens l'ordre et le désordre ne sont que des mots par lesquels nous désignons certains états des êtres : permanents, voilà l'ordre; changeants, voilà le désordre (p. 67).

Mais, on ne saurait trop le répéter, relativement au grand ensemble, tous les mouvements des êtres, toutes les façons d'agir ne peuvent être que dans l'ordre et sont

1. On retrouvera ce point de doctrine exactement le même dans Naigeon (*Encyclopédie méthodique*).

toujours conformes à la nature (p. 67), et par conséquent, dans une société politique, tout est toujours dans l'ordre, comme effet d'une suite nécessaire d'idées, de volontés et d'actions dans ceux qui la composent (p. 70). « L'homme constitué ou modifié de la manière qui fait ce que nous appelons un homme vertueux, agit nécessairement d'une façon d'où résulte le bien-être de ses associés; celui que nous appelons méchant agit nécessairement d'une manière dont résulte leur malheur. » (P. 70.) Et tous deux sont au fond dans l'ordre.

Il a déjà été dit qu'il n'y a point d'intelligence dans cet ordre; il n'y a du moins que celle que nous y mettons. Mais il convient à l'auteur de le dire de nouveau et d'une manière plus explicite. Voici, en conséquence, comment il s'exprime : Un être intelligent est un être qui pense, qui veut, qui agit pour une fin; or, pour penser, vouloir et agir, il faut avoir des organes et un but semblables aux nôtres. Ainsi, prétendre que la nature est gouvernée par une intelligence, c'est prétendre qu'elle est gouvernée par un être semblable à nous. Or, peut-on le supposer? L'homme se fait toujours le centre de l'univers; c'est à lui qu'il rapporte tout ce qu'il voit, il conçoit tout à son image. C'est ainsi qu'il a conçu la nature comme gouvernée par une cause intelligente, à sa manière, et qu'il lui fait honneur de l'ordre qu'il croit voir. Il est vrai que, se sentant incapable de produire les effets vastes et multipliés qu'il observait dans l'univers, il a été forcé de mettre une différence entre lui et cette cause invisible qui produit de tels effets; et qu'il a cru lever cette difficulté en exagérant en elle toutes les facultés qu'il possédait lui-même (p. 73). Mais quelle illusion! et comment a-t-il pu en être la dupe? Il est vrai encore qu'il semble que la nature, qui renferme et produit des êtres intelligents, doit être intelligente elle-même,

ou gouvernée par une intelligence. Mais, d'autre part, ne reconnaît-on pas que l'intelligence est une faculté propre à des êtres organisés d'une certaine façon et que la nature n'est pas intelligente à la manière de ces êtres, quoiqu'elle puisse les produire en rassemblant des matériaux propres à les former? (P. 74.)

4° Sa doctrine sur l'homme.

On doit, par ce qui précède, avoir assez la connaissance du procédé habituel de d'Holbach pour voir que, dans son système, il va de l'être en général, ou plutôt de l'ensemble et du fond commun des êtres, aux différents êtres particuliers; qu'il débute par l'ontologie et passe ensuite aux diverses applications qu'il compte successivement en faire. Il vient de traiter de la nature, il traitera maintenant de l'homme; je n'ai pas besoin de dire que ce sera d'après les mêmes principes. Il n'a pour tout qu'une théorie, et sa psychologie ou plutôt sa philosophie de l'homme n'est elle-même qu'une suite de son naturalisme.

L'homme fait, en effet, partie de la nature, et sa vie ne se compose que de mouvements nécessaires et liés, qui ont pour principes soit des causes renfermées au dedans de lui-même, telles que son sang, ses nerfs, ses fibres, ses chairs, ses os, en un mot, la matière tant solide que liquide comprise dans son ensemble ou dans son corps; soit des causes extérieures qui, en agissant sur lui, le modifient diversement, telles que l'air, l'eau, le feu, les aliments, etc. (p. 77). Et quelque merveilleuses, quelque cachées, quelque compliquées que paraissent ou que soient les façons d'agir de la machine humaine, si nous les examinons de près, nous verrons que tout y est réglé constamment par les mêmes lois

que la nature prescrit à tous les êtres qu'elle fait naître, développe, enrichit de facultés (p. 78).

Pour s'en convaincre, on n'a qu'à considérer ce qu'il est à son état primitif; c'est un point imperceptible, informe, qui n'a rien de ce que nous appelons sentiment, intelligence, pensée, force, raison, mais qui acquiert toutes ces choses en s'étendant, en s'accroissant, et qui devient à la fin une masse vivante et agissante, qui sent, qui pense, qui remplit toutes les fonctions propres aux êtres de l'espèce humaine (p. 76).

Le naturalisme est fataliste, ai-je dit; il l'est en particulier et d'une manière plus marquée en ce qui regarde l'homme. Aussi, d'après ce système, est-ce une de nos erreurs d'avoir cru que cet être peut se mouvoir et agir par sa propre énergie et spontanément. Tout en lui est déterminé par des causes qui ne dépendent pas de lui (p. 80). « Dans un monde où tout est lié, tout enchaîné, il ne peut y avoir d'énergie ou de force independante ou isolée; c'est donc la nature toujours agissante qui marque à l'homme chacun des points de la ligne qu'il doit décrire; c'est elle qui lui donne son être, sa tendance, ses façons particulières d'agir. » (P. 81.)

L'erreur dans laquelle on est tombé à cet égard s'explique, du reste, par la complication de sa machine et des mouvements qu'elle accomplit. Rien de si difficile que de démêler tout ce jeu, et on en vient vite à supposer qu'il est différent en lui de ce qu'il est dans les autres êtres de la nature (p. 82).

Comment, en effet, comprendre qu'une idée fugitive, qu'un acte imperceptible de la pensée puisse souvent porter le trouble et le désordre dans tout son être? On ne fait pas attention que la première cause qui fait qu'une pierre tombe ou que son bras se remue, est peut-être aussi difficile à concevoir et à expliquer que

celle du mouvement intérieur, dont la pensée et la volonté sont les effets (p. 83).

Aussi difficile, au sens du matérialisme, oui sans doute, peut-on reprendre après l'auteur : car en ce sens, qu'est-ce qui fait tomber la pierre ou se mouvoir le bras? Un corps; mais ce corps lui-même, qu'est-ce qui lui donne l'impulsion? Un autre corps; et celui-là? et enfin celui duquel part le mouvement qui le met en branle? Ce ne peut être lui-même, puisque, d'après ce qui nous a été dit plus haut, aucun corps n'a le mouvement spontanément. Qu'est-ce donc? la nature? Mais la nature ne se compose que de corps, qui, pour former cet ensemble, n'en sont pas moins toujours des corps, qui n'en ont pas plus la vertu de se mouvoir par eux-mêmes. Resterait donc à admettre une autre chose que la matière; mais cette autre chose, d'Holbach la rejette, et tout son système est conçu en vue de la négation de l'être immatériel. Aussi est-ce là une objection à laquelle il ne peut se soustraire. Elle ne l'arrête cependant pas, et il demeure, malgré tout, ferme et constant dans son matérialisme, et par suite dans son fatalisme.

Après cette explication si peu satisfaisante de l'essence, de la constitution et de la condition de l'homme, il s'occupe de son origine. On sait d'avance comment il l'entendra : si l'on demande, dit-il, quelle est l'origine de l'homme, la réponse doit être qu'il est une production de la nature. Seulement, si l'on insiste sur la date et le mode de cette production, il n'est pas aussi facile de prononcer (p. 86). Ainsi l'espèce humaine a-t-elle existé de toute éternité, ou a-t-elle été créée à une certaine époque? Y a-t-il eu de tout temps des mâles et des femelles? Y a-t-il eu un premier homme dont tous les autres sont descendus? L'animal a-t-il été antérieur à l'œuf ou l'œuf à l'animal? L'homme a-t-il toujours été ce qu'il

est, ou bien, avant de parvenir à l'état où nous le voyons, a-t-il passé par une infinité de développements successifs? Autant de questions sur lesquelles on peut prendre au fond le parti que l'on voudra, tant il y a place ici à l'hypothèse plutôt qu'à l'expérience (p. 87). Cependant, ajoute l'auteur, il est plus probable que l'homme est une production faite dans le temps et particulière au globe que nous habitons, qui, par conséquent, ne peut dater que de la formation même de ce globe (p. 88). Il est vraisemblable qu'il fut une suite nécessaire du débrouillement de notre globe et qu'il naquit mâle et femelle (p. 91). D'après un tel état primitif et un tel état actuel de l'homme, quelle peut être sa fin ou son état futur? Rien de plus simple; il n'est pas un être privilégié, il n'a point une destinée à part; il en est de lui comme des autres animaux. « Quelle absurdité ou quelle inconséquence y a-t-il à imaginer que, comme le cheval, le poisson et l'oiseau, il cessera un jour d'être? » (P. 93.)

De l'inconséquence, sans doute il n'y en a pas au point de vue de l'auteur : il suit, en effet, rigoureusement de ce que l'homme est supposé matière, pure matière, qu'il est essentiellement sujet à division, à décomposition et à destruction. Mais de l'absurdité, et une absurdité grave et vraiment déplorable, il y en a au contraire, évidemment, à nier avec l'âme, en l'homme, l'immortalité, la vie future, comme suite, solution et satisfaction de celle-ci.

Il semble que, d'après cette doctrine sur l'homme, d'Holbach doive être content de sa négation de l'âme. Il n'y manque rien. Cependant pour en avoir, comme on dit, le cœur net et ne rien laisser à désirer à cet égard, il se pose expressément la question dans un chapitre à part, et voici comment il s'en explique :

On ne conçoit pas une substance qui ne soit que la

négation de tout ce que nous connaissons. A quoi on pourrait lui répondre : L'âme n'est pas une telle substance. Sans doute, s'il s'agit d'étendue, de figure, etc., nous n'avons qu'à nier qu'elle ait aucune de ces propriétés. Mais s'il s'agit d'intelligence, d'amour et de liberté, nous sommes pleinement en droit d'affirmer qu'elle possède ces diverses facultés; en sorte que si, d'une part et quand on la rapporte à la matière, elle n'est qu'un objet de négation, quand on l'entend autrement, et qu'on la prend en elle-même, elle en est un au contraire de constante affirmation. C'est pourquoi on peut reprocher à certains spiritualistes de dire, eux aussi, que tout ce que nous savons de l'âme est seulement ce qu'elle n'est pas. Avec ce qu'elle n'est pas, nous savons ce qu'elle est, et, pour qui en juge sainement, il est positif qu'elle pense, qu'elle sent et qu'elle veut, qu'elle est identique et une, qu'elle a nombre d'attributs, de modes et de phénomènes très-réels; nous affirmons même à son égard beaucoup plus que nous ne nions.

L'auteur continue et dit : Comment se faire une idée d'une substance privée d'étendue et néanmoins agissant sur nos sens, en recevant des impressions, ayant du mouvement et répondant aux différents points de l'espace? (P. 96.)

Ici encore on pourrait lui répliquer d'abord que c'est un fait que l'âme agit sur le corps, et que même il n'y a que l'âme ou quelque chose comme l'âme qui puisse avoir cette action, puisque les corps n'ont jamais le mouvement spontané; ensuite que l'âme elle-même n'est pas mobile, mais motrice, étant un principe actif et non un objet de mouvement; enfin, que si, sans parties, elle se rapporte cependant à différents points de l'espace, c'est parce que, dans son unité et grâce à son activité, elle se rend sucessivement présente à chacun

de ces points. L'unité dans une substance répugne si peu à un certain rapport avec l'espace, qu'il n'y a véritablement d'union et de composition dans l'espace qu'à l'aide d'un principe un.

Ainsi quand l'auteur ajoute : Si ce qu'on appelle l'esprit est susceptible de recevoir ou de communiquer le mouvement, s'il agit, s'il met en jeu les organes pour produire ces effets, il faut que cet être change successivement ses rapports, sa tendance, sa correspondance, la position de ses parties relativement aux différents points de l'espace ; il faut qu'il ait l'étendue, la solidité, etc.; il faut qu'il soit matériel (p. 94). Point du tout, peut-on de nouveau lui répondre, car il n'a pas de parties, car il ne reçoit pas le mouvement, mais le détermine, sans le souffrir, dans ce qui de soi est mobile. Il n'est pas mu, mais affecté ; il ne se meut pas, il meut ; et si, par suite de son union avec les divers organes, il est présent comme eux à certains points de l'espace, il ne l'est pas de la même manière et comme une substance étendue ; il l'est selon sa nature, dans son unité et dans son identité.

Mais l'auteur n'en persiste pas moins à soutenir que l'esprit fait partie du corps, qu'il n'en peut être distingué que par une abstraction, qu'il n'est que le corps lui-même, considéré relativement à quelques-unes de ses fonctions (p. 101) ; et il voudrait que, contre les spiritualistes et Descartes en particulier, qui, le premier, a essayé de montrer que ce qui pense doit être distinct de la matière, en raisonnât ainsi : Puisque l'homme, qui est matière et n'a d'idée que de la matière, jouit de la faculté de penser, la matière peut penser (p. 104). Ce qui serait, pour le dire en passant, un fort mauvais raisonnement, et ce qu'on appelle un cercle, puisqu'on prouverait que la matière pense, en supposant d'abord

qu'elle a la faculté de penser. Et comme l'auteur demande aussi ce que présente à l'entendement une substance qui n'est rien de ce qui tombe sous les sens, comment on peut se figurer un être qui n'est pas matériel, il est aisé de le satisfaire en lui disant que l'on ne se le figure pas sans doute, mais qu'on le conçoit bien, parce qu'on le sent en soi, parce qu'on en a par soi-même la plus directe, la plus continuelle et la plus facile expérience; de sorte que s'il demeure néanmoins persuadé que ceux qui ont distingué l'âme du corps n'ont fait que distinguer le cerveau de lui-même et l'imaginer comme une substance spirituelle, c'est qu'il n'aura voulu tenir compte ni des explications qui lui auront été présentées, ni des objections qui lui auront été opposées.

Et c'est, en effet, le parti qu'il prend. Aussi, persistant dans sa doctrine, et la développant de plus en plus, il arrive à cette conclusion, que, si l'âme n'est que le corps, les facultés de l'âme ne sont que celles du corps. Pour s'en convaincre, selon lui, il n'y a qu'à voir comment toutes dérivent de la sensibilité, qui n'est qu'une propriété du corps (p. 111), comme la gravitation, le magnétisme, l'électricité, etc.

Sentir est, en effet, selon lui, une façon particulière d'être remué, propre à certains organes des corps animés, occasionnée par la présence des objets qui agissent sur ces organes dont les mouvements se transmettent au cerveau. Nous sentons au moyen des nerfs répandus dans notre cerveau, qui n'est qu'un grand nerf, pour ainsi dire, dont les rameaux s'étendent en tous sens; et nous cessons de sentir dans les parties de notre corps qui cessent d'être en rapport avec le cerveau. Mais le sentiment n'a lieu que quand le cerveau distingue les impressions faites dans les organes (p. 117), et que

quand la secousse distincte ou la modification qu'il éprouve le met à l'état de conscience; d'où l'on voit que notre organe intérieur perçoit les modifications qu'il reçoit du dehors, mais encore qu'il a le pouvoir de se modifier lui-même et de considérer les modifications ou les mouvements qui se passent en lui, ou ses propres opérations (p. 124).

Quand on a supposé que la sensibilité appartient en propre au cerveau, on peut également admettre que les diverses facultés dites de l'âme lui appartiennent aussi. Ainsi la mémoire sera la faculté qu'a cet organe de renouveler en lui les modifications qu'il a reçues et perçues précédemment; l'imagination, celle de se modifier et de se former des perceptions nouvelles sur le modèle des souvenirs; le jugement, celle de comparer les idées ou les perceptions qu'il reçoit ou se rappelle; la volonté, celle par laquelle il se dispose à l'action en vertu de ces diverses espèces de modifications. En un mot, toutes nos facultés intellectuelles, depuis la plus simple jusqu'à la plus complexe, dérivent de la sensibilité, qui est la propriété du cerveau (p. 124-125).

Mais l'homme ne doit pas être seulement considéré en lui-même: il doit l'être aussi dans ses rapports avec ses semblables, et c'est là le nouveau point de vue sous lequel va l'envisager d'Holbach.

Il commence par dire que tout est divers dans la nature, et que, dans l'espèce humaine en particulier, il n'est pas deux individus semblables. « Les âmes humaines (manière de parler de l'auteur qui ne tire pas à conséquence et qui ne signifie que les corps humains), peuvent être comparées à des instruments, dont les cordes, déjà diverses en elles-mêmes ou par les matières dont elles sont tissues, sont encore montées sur des tons différents; frappées par une même impulsion, elles ren-

dent chacune le son qui lui est propre, c'est-à-dire qui dépend de son tissu, de sa tension, de sa grandeur, de l'état momentané où la met l'air qui l'environne [1]. »

Il y a donc parmi les hommes une très-grande diversité, une très-grande inégalité, et c'est là précisément ce qui permet le concert ou la société qu'ils forment entre eux. En effet, s'ils étaient tous les mêmes par les forces du corps ou les talents de l'esprit, ils n'auraient aucun besoin les uns des autres, ni aucun moyen particulier de s'entr'aider; rien par conséquent ne les rapprocherait, ni la faiblesse, ni la puissance. Tandis que, tels qu'ils sont, le faible est forcé de se mettre sous la sauvegarde du fort, et celui-ci obligé de recourir aux lumières, aux talents et à l'industrie de celui-là. Ainsi la diversité et l'inégalité des facultés, tant corporelles que mentales ou intellectuelles, rendent l'homme nécessaire à l'homme et le font sociable (p. 131).

Ce n'est point là, on le reconnaît, le sentiment d'un philosophe de la même école, d'Helvétius, et d'Holbach est assurément plus près que lui de la vérité en ce point. La diversité, la variété dans les individus de l'espèce humaine, avec une grande similitude de nature, une grande inégalité de personnes, et une inégalité telle que ceux qui sont supérieurs par certains côtés soient inférieurs par d'autres, et réciproquement; de plus, le désir et le devoir d'être bon à son prochain, de s'unir à lui de toute façon pour l'aider et en être aidé dans la poursuite d'un bien commun, la perfection humaine dans ce monde et dans l'autre, avec le bonheur qui en est la suite : voilà quel est, en effet, le vrai fondement de la société. D'Holbach ne va pas jusque-là; il s'en tient au point de vue matérialiste de la question; mais du moins

1. Il y a quelque chose de tout à fait analogue dans Diderot.

il voit bien qu'il n'y a point de société sans diversité ni inégalité.

Du reste, et en cela il n'est que conséquent, toutes les causes de ce fait reviennent, selon lui, au tempérament, duquel dépend et résulte le moral comme le physique, et qui est dans chaque homme l'état habituel où se trouvent les solides et les liquides dont son corps est composé (p. 132).

Ainsi, quand on considère toute la diversité des modifications que ces fluides et ces solides reçoivent de la nourriture, de l'air, etc., outre celles qu'ils présentent dès l'origine, on se rend aisément compte de toutes les différences physiques, intellecuelles et morales qu'on remarque parmi les hommes.

C'est de cette façon que s'explique la sensibilité, qui, toujours physique en principe, est appelée morale quand elle prend un certain caractère ou s'élève à un certain degré de délicatesse; comme quand on dit d'une personne dans laquelle l'éloquence, les beautés des arts, tous les objets qui la frappent excitent des émotions très-vives, qu'elle a *l'âme sensible*. Mais il ne faut pas oublier, a bien soin de faire remarquer d'Holbach, qu'une âme sensible est toujours le cerveau d'un homme disposé à recevoir avec facilité les mouvements qui lui sont communiqués.

C'est de la même manière encore que s'explique *l'esprit*, qui n'est que la suite de cette espèce de sensibilité dont on vient de parler et paraît être la faculté de saisir avec promptitude l'ensemble des différents rapports des objets; de même aussi le *génie*, qui n'est que cette même faculté appliquée à des objets vastes, utiles et difficiles à comprendre; et *la raison*, qui n'est que la faculté que nous avons de faire des expériences, de nous les rappeler, de pressentir les effets des causes, afin

d'écarter ce qui peut nous nuire et de rechercher ce qui peut nous être utile (p. 140-142).

Ces diverses conditions de la société reconnue, il s'agit de déterminer le but et les moyens de la vie de l'homme au sein de cet état.

Ce but est de se conserver et de rendre son existence heureuse.

C'est sur ce but que se règle la distinction qu'il fait du bien et du mal, de la vertu et du vice. Ainsi le bien est ce qui concourt à sa conservation et à son bonheur; le mal, ce qui s'y oppose; la vertu, ce qui est vraiment et constamment utile; le vice, ce qui est nuisible.

Par conséquent, les moyens qu'il a d'atteindre le but qui lui est proposé sont toutes les pratiques dont l'expérience et la raison lui ont montré la nécessité pour se rendre heureux. On les appelle devoirs, et elles l'obligent, parce qu'autrement il ne pourrait pas parvenir à cette fin.

Science du but et des moyens de la vie humaine, du bien-être et des actes qui le procurent, voilà donc toute la morale.

Si je voulais m'arrêter ici pour discuter ces propositions fondamentales du système de d'Holbach appliqué à la conduite de l'homme en société, j'aurais à montrer, ce qui ne serait pas difficile, que l'auteur n'entend bien ni le but de la vie, qui n'est et ne peut être, selon lui, que le bonheur matériel, ni les moyens propres à ce but, dont il ne fait que des pratiques de bien-être, ni l'obligation qu'il prétend attacher à ces pratiques et qui n'est que la nécessité imposée à des actes sans liberté. J'aurais à faire voir comment le matérialisme, qui l'a déjà égaré en ontologie et en psychologie, ne le conduit pas mieux en morale et ne lui donne pas mieux le vrai sens du bien et des pratiques du bien, que celui de

l'âme et de ses facultés, de l'être souverain et de ses attributs. Toutes ces choses, en effet, se tiennent étroitement entre elles; mais je ne me propose ici que de faire remarquer que, quand on a commencé par nier Dieu, l'âme et la liberté, il est ensuite assez difficile d'admettre une règle morale, qui se trouve alors en effet sans principe, sans sujet et sans but. Aussi d'Holbach ne l'admet-il pas, ou s'il l'admet, ce ne peut être que par oubli ou par inconséquence.

De la morale à la politique, le rapport est des plus intimes : la politique n'est en quelque sorte que l'art de faire pratiquer la morale, l'art, dit d'Holbach, de régler les passions des hommes et de les diriger vers le bien de la société, l'art du gouvernement ou de l'emploi de la force et de la raison pour obliger et contraindre au besoin les hommes de vivre pour le but et par les moyens qui sont essentiels à leur nature,

Or, si telle est la politique, on comprend quelles doivent être l'origine, la mission et l'action du Gouvernement. Son origine est un pacte par lequel, soit formellement, soit tacitement, chacun des membres de la société s'est engagé à rendre des services ou à ne pas nuire aux autres; sa mission et son action devraient se régler en conséquence. Mais il arrive fréquemment que ceux qui l'ont en main méconnaissent l'une et dirigent arbitrairement l'autre; d'où les fautes dans lesquelles ils tombent, et les maux dont ils affligent la société.

Ainsi, par exemple, ils devraient garantir à chacun sa liberté, sa propriété et sa sûreté, et trop souvent ils n'en prennent aucun soin, ou même ils y portent violemment atteinte.

Ils devraient aussi savoir qu'il ne s'agit pas de détruire, mais seulement de contenir et de régler les passions des hommes, et la plupart du temps ils l'oublient. « La na-

ture ne fait les hommes ni bons ni méchants, dit d'Holbach, elle les fait des machines plus ou moins actives, mobiles et énergiques. » (P. 160.)

Ce sont ces machines que les gouvernants ont à conduire; il ne faut pas qu'ils les brisent ou les prennent à contre-sens; il faut plutôt qu'ils les ménagent, qu'ils les traitent selon leur nature, et qu'ils y emploient l'éducation, la législation et les institutions. Malheureusement ils n'en ont pas toujours l'habileté ou la bonne volonté; ils ne tournent pas les hommes, comme il conviendrait, vers leur intérêt et leur bien-être réel; ils leur montrent, au moyen des opinions religieuses, leur suprême félicité dans des illusions qui trompent leurs passions; par la religion, ils les enivrent de vanités, de fanatisme, de fureur, s'ils les trouvent avec une imagination échauffée: et si, au contraire, ils les voient flegmatiques et lâches, ils en font des êtres inutiles à la société. Ils se croient intéressés, pour assurer leur pouvoir, à maintenir une foule d'opinions reçues, de préjugés et d'erreurs qui sont on ne peut plus nuisibles; princes, courtisans, flatteurs, tous y concourent. Comment n'en résulterait-il pas un grand mal dans la société?

Telle est, en résumé, et purgée, autant qu'il a été en moi, des déclamations répétées dont elle est surchargée, la doctrine politique de l'auteur. Cette doctrine n'est que celle qui, comme sa morale et sa psychologie, dérive de sa métaphysique; c'est toujours le matérialisme. Seulement, il faut le dire, au matérialisme se mêlent ici une certaine libéralité et une certaine générosité de sentiments personnels qui en tempèrent un peu, dans la forme, ce qu'il renferme, au fond, de grossier. L'homme vient en aide au philosophe, le citoyen à l'auteur, et l'un fait, jusqu'à un certain point, passer et oublier l'autre, à la condition, toutefois, qu'on n'y regarde pas trop, et

qu'on se laisse conduire dans ses jugements par une sorte de bienveillance complaisante, plutôt que par une sévère logique.

Métaphysique, psychologie, morale et politique, il semble que nous ayons là, au moins dans son ensemble, toute la philosophie de d'Holbach.

En effet, il n'y manque rien, rien du moins d'essentiel. Seulement il y a des points sur lesquels il lui reste à donner des développements particuliers, et qu'il va maintenant reprendre, pour en traiter d'une manière spéciale. Ainsi, sans doute, il a déjà parlé de la liberté, mais il tient à y revenir, pour en dire plus expressément toute sa façon de penser; et c'est ce qu'il fait dans un chapitre qui a pour titre : *Du système de la liberté de l'homme* (p. 201).

Il commence par faire remarquer que ce sont ceux qui croient que l'âme est immatérielle, immortelle et active par elle-même, qui croient en même temps qu'elle est libre ou affranchie des liens physiques auxquels tous les êtres sont soumis. Or, poursuit-il, il a montré qu'elle n'est que le corps envisagé relativement à quelques-unes de ses fonctions les plus cachées. Mais, même en la supposant incorporelle, elle est perpétuellement modifiée, conjointement avec le corps; par conséquent, soumise aux mêmes causes matérielles, elle n'est pas plus libre que lui. Ainsi l'homme, comme il le considère, est lié à la nature universelle (p. 202). « Sa vie est une ligne qu'elle lui ordonne de suivre à la surface de la terre, sans qu'il puisse jamais s'en écarter d'un instant; et nous sommes tous bons ou mauvais, heureux ou malheureux, sages ou insensés, raisonnables ou déraisonnables, sans que notre volonté entre pour rien dans ces différents états. » (P. 202.)

Et on prétend que nous sommes libres! Quelle illu-

sion! Cette opinion passe encore aujourd'hui dans l'esprit d'un grand nombre de personnes très-éclairées, d'ailleurs, pour incontestable. Jusqu'où ne s'étend pas cette erreur? Elle sert de base à la religion qui suppose des rapports entre l'homme et cet être incompréhensible qu'elle met au-dessus de la nature, n'imaginant pas qu'il pût mériter ou démériter de cet être, s'il n'était libre dans ses actions. On a cru également la société intéressée à ce système, parce qu'il a semblé que toutes les actions étant nécessitées, on n'avait plus le droit de le punir pour celles qui nuisent à autrui (p. 204).

En vérité, on a eu ces préjugés, et on en est encore à penser que nier la liberté, c'est nier une des conditions de la religion, de la morale et de la politique! N'est-ce pas bien de l'aveuglement, n'est-ce pas bien de la témérité? Quoi! dire que l'homme est libre, parce que, comparé à d'autres êtres qui sont évidemment nécessités, il paraît avoir un mode d'action tout à fait différent; affirmer, en outre, qu'il est libre, comme il lui convient de l'être, avec des défauts, sans doute, et tous les genres de faiblesses inhérentes à sa nature, mais aussi avec des secours, des grâces, des vertus que lui ménage la Providence, c'est là une hypothèse hasardeuse! il n'y a que l'auteur pour le soutenir.

Cependant il pense que si l'homme était libre, il faudrait que tous les autres êtres perdissent leur essence pour lui (p. 205). Comme si la liberté, soit dans l'homme, soit dans Dieu, consistait à pouvoir tout, même l'absurde et le contradictoire, tandis que, bien entendue, elle n'est que la faculté de se gouverner selon l'ordre et les lois générales des choses. Mais ce n'est pas ainsi que l'entend l'auteur. « La volonté ou plutôt le cerveau, selon lui, lorsqu'on croit qu'il est libre, parce qu'il est simplement modéré dans ses mouvements, se trouve dans le

cas d'une boule qui, quoiqu'elle ait reçu une impulsion en ligne droite, est dérangée de sa direction, dès qu'une force plus grande que la première l'oblige à en changer (p. 207). Quand l'action de la volonté, dit-il encore, est suspendue, cela s'appelle *délibérer;* mais ce n'est pas là être plus libre que quand on est *déterminé*, c'est seulement être *remué*, tantôt par un motif tantôt par un autre (*Ibid.*). Délibération, résolution, action, tout est également nécessité; tout est affaire d'équilibre, maintenu ou rompu dans le cerveau; pur mécanisme de cet organe (p. 208). Délibérer, choisir, est-ce que tout cela prouve la liberté? Ce n'est qu'une autre forme de la nécessité. On cherche une preuve de la liberté dans les souvenirs, au moyen desquels nous pouvons modifier les déterminations auxquelles nous sommes sollicités par les objets présents, comme si nous étions maîtres de nos souvenirs (p. 214); comme si, en général, notre façon de penser n'était pas déterminée par notre façon d'être (p. 215); comme si nos réflexions, nos manières de voir, de sentir, de juger, de combiner nos idées n'étaient pas nécessitées et ne nécessitaient pas à leur tour toutes nos volontés (*Ibid.*). L'on sait assez que d'Holbach ne recule pas devant les conséquences, même les plus extrêmes, des principes qu'il professe. Aussi est-il amené à dire ici que les méchants ne sont jamais que des hommes ivres ou en délire; que s'ils raisonnent, ce n'est que quand la tranquillité s'est rétablie dans leur machine, et que des idées tardives leur laissent voir les suites de leurs actions et portent en eux ce qu'on a désigné sous le nom de *regrets* ou de *remords*. Il n'hésite pas non plus à prêter ce langage au voluptueux : Suis-je maître de mon tempérament? Vous appelez mes plaisirs honteux; mais, dans la nation où je vis, je vois les hommes les plus déréglés jouir souvent des rangs les plus distingués; je ne vois

rougir de l'adultère que l'époux qu'on outrage... Avec de tels exemples sous les yeux, je ne puis vaincre ma nature (p. 218). Et d'Holbach affirme de nouveau en termes exprès « que les actions des hommes ne sont jamais libres (*Ibid.*) » et que « l'homme n'est libre dans aucun instant de sa vie » (p. 219), ce qui ne l'empêche pas d'affirmer en même temps que nous ne voyons tant de crimes sur la terre que parce que tout conspire à rendre les hommes criminels. Il est vrai qu'il y a moyen de s'entendre; les crimes ne sont alors que des cas de délire ou d'ivresse, déterminés par une certaine nécessité, qui s'appelle passion. Tout est donc lié et conséquent dans cette théorie.

Certainement Hobbes et Spinosa ne peuvent guère être cités comme favorables à la liberté; toutefois, comme ils en gardent au moins le nom, quand ils veulent désigner l'absence d'obtacle pour un être, d'Holbach fait entendre que c'est là une mauvaise locution, parce qu'il ne dépend pas de nous de mettre ou d'ôter les obstacles, et qu'il ne faut pas d'ailleurs confondre la contrainte avec la nécessité ; on peut n'être pas sujet à l'une, mais on ne cesse pas de l'être à l'autre.

Il est seulement à remarquer que l'homme n'étant pas un corps comme un autre, il n'est pas non plus nécessité, comme un autre; il l'est en raison des lois d'un certain organe intérieur, qui est la maîtresse pièce de la machine, et qui a ses mouvements propres. Il ne l'est pas, par exemple, comme la poudre à canon, qui éclate quand on y met le feu, mais comme une volonté ou comme un cerveau qui n'entre en jeu que par certains motifs. Il y a une beaucoup plus grande complexité dans les raisons nécessitantes de l'activité humaine que dans celles d'aucune autre activité.

Il conclut enfin, de tout ce qu'il vient de dire, que ce que l'homme va faire est toujours la suite nécessaire de

ce qu'il a fait; que vivre, c'est exister d'une façon nécessaire pendant des points de la durée qui se succèdent nécessairement, et que la fatalité est l'ordre éternel, immuable et nécessaire, établi dans la nature (p. 239).

Jusqu'ici, dans cette question, d'Holbach a plus été pour l'offensive que sur la défensive. Il va passer maintenant de l'une à l'autre, et, après avoir surtout parlé contre le système de la liberté, il va essayer de justifier le système contraire, celui de la fatalité (p. 341).

Ainsi, l'on dit que si toutes les actions des hommes sont nécessitées, l'on n'est plus en droit de punir ceux qui en commettent de mauvaises; d'où l'injustice des lois, en l'absence de toute imputabilité, de tout mérite et démérite. Réponse : Imputer, c'est attribuer une action à un agent; or, la nécessité n'empêche pas l'attribution, par conséquent l'imputation. Je rapporte le sophisme, mais il est bien entendu que je ne le prends pas au sérieux et que je n'en suis pas plus la dupe vraisemblablement que l'auteur. Il en est de même de sa manière d'expliquer, à son point de vue, le mérite et le démérite; c'est, selon lui, le caractère d'une action qui tient aux effets favorables ou pernicieux qu'elle fait éprouver à ceux auxquels elle s'adresse. « Ces effets, bien que venant d'un être nécessité, n'en sont pas moins bons ou mauvais; d'où l'on voit, toujours selon l'auteur, que le système du fatalisme ne change rien à l'état des choses, et ne confond point entre elles les idées de vice et de vertu (p. 245).

Quant aux lois, ce sont des nécessités plus fortes, destinées à prédominer dans la société sur des nécessités moins fortes; et décerner des gibets, des supplices, des châtiments quelconques aux crimes, ce n'est pas faire autre chose que celui qui, en bâtissant une maison, y place des gouttières pour empêcher les eaux de la pluie

d'en dégrader les fondements (p. 245); et les punitions sont justes, parce que la société, pour son propre bien, est forcée d'ôter aux hommes insociables le pouvoir de lui nuire, de quelque source que partent leurs actions, qu'elles soient nécessitées ou libres (p. 247). Eh quoi! punition et justice, quand il n'y a pas de coupable, quand il n'y a pas de juge, quand il n'y a qu'un patient qu'un plus fort fait souffrir, en vertu d'une nécessité qui domine l'un et l'autre! En vérité, c'est trop abuser des mots que de s'en servir pour présenter de telles explications.

D'Holbach, prévenu comme il l'est en faveur de son système, ajoute que non-seulement le fatalisme n'empêche pas les punitions, mais même qu'il les assure et les rend plus efficaces en les adoucissant. Il doit en effet singulièrement les adoucir, puisqu'il ne reconnaît pas de coupable; et d'Holbach, à cette occasion, développe ses vues philanthropiques en matière de pénalité : il s'élève contre la peine de mort et contre toutes les sévérités excessives établies par les lois chez les différentes nations, et tout ce qu'il dit à cet égard serait assez plausible, quoique mêlé de trop de déclamations, si c'était dit au nom d'une autre doctrine; mais, au nom du fatalisme, rien n'est moins admissible. Que signifie, en effet, de prêcher l'indulgence et l'humanité là où tout est nécessité? autant vaudrait les prêcher aux plantes et aux pierres; on le pourrait tout aussi bien. Mais l'auteur ne s'en applaudit pas moins des heureux résultats qu'il attribue à ses idées, et, bien que, dans la suite de ses raisonnements, il lui arrive d'être réduit à dire que l'homme de bien et le méchant agissent par des motifs également nécessités et qu'ils diffèrent simplement par l'organisation et les idées du bonheur qu'ils se sont faites en conséquence (p. 257), il n'en pense pas moins que le fata-

lisme « est non-seulement véritable et fondé sur des expériences certaines, mais encore qu'il établit la morale sur des bases inébranlables, et que, loin de saper les fondements de la vertu, il en démontre la nécessité. » (P. 258.) On a reproché à ce système d'enhardir au crime, de décourager les hommes, de les refroidir, de les plonger dans l'apathie : il n'en est rien, car il ne fait rien, ne change rien au fond des choses et laisse chacun avec sa nature (p. 260). Mais, quand il produirait chez certains êtres, qu'une trop tendre sensibilité rend souvent les déplorables jouets du destin, un calme et une indifférence qui les préserveraient de ce triste sort, où serait le mal? et puis quelle tolérance, quelle indulgence universelles n'inspire-t-il pas! quelle disposition à la pitié, à la douceur, à la modestie! Et qu'on ne dise pas que c'est dégrader l'homme que de réduire ses fonctions à un pur mécanisme, que c'est honteusement l'avilir que de le comparer à un arbre ou à une pierre; le philosophe exempt de préjugés entend mieux la dignité de l'homme : il la mesure sur l'utilité, sur l'agrément, et, à ce titre, un homme de bien a la sienne, puisque, pour les êtres de son espèce, il est un arbre qui leur fournit des fruits et de l'ombre, une machine dont les ressorts sont adaptés de manière à remplir ses fonctions d'une façon qui doit plaire. Et, dit d'Holbach, qui déjà, plus d'une fois, a fait intervenir sa personne dans cette discussion : Je ne me corrigerai pas d'être une machine de ce genre (p. 264).

Il y a certes là de quoi être modeste, si toutefois on peut voir de la modestie dans un état de l'âme qui n'est qu'une nécessité comme une autre; mais, dans tous les cas, ne vaudrait-il pas mieux un peu moins de cette fausse humilité et un peu plus de vraie dignité? un peu moins de douce humeur et un peu plus de moralité? Ne vaudrait-il pas mieux la liberté, même avec la tentation de

l'orgueil, que cette nécessité qui ôte à la vertu jusqu'au principe même de son mérite, qui supprime la vertu elle-même et n'en laisse subsister que les dehors et le mécanisme?

L'auteur termine tout ce chapitre par ces mots qui, en effet, en sont le digne couronnement : « Homme faible et vain, tu prétends être libre! Eh! ne vois-tu pas tous les fils qui t'enchaînent? ne vois-tu pas que ce sont des atomes qui te forment, des atomes qui te meuvent; que ce sont des circonstances indépendantes de toi qui modifient ton être et règlent ton sort? » (P. 274.)

Telle est, sur la liberté, la doctrine de d'Holbach, très-explicite, comme on vient de le voir, et même si déclarée dans ses téméraires assertions, qu'elle en est provoquante, et que l'on comprend bien comment un personnage, d'ailleurs fort tolérant en matière de hardiesses philosophiques, mais ayant, comme homme d'Etat, comme chef d'une société, un grand respect pour les vérités sociales, se soit énergiquement élevé contre de si dangereuses erreurs et les ait hautement combattues et condamnées. En effet, on le sait, Frédéric, dans une réfutation expresse du *Système de la nature*, parmi les autres objections qu'il fait contre le fatalisme, lui adresse en particulier celle-ci : « L'auteur, dit-il, après avoir épuisé tous les arguments que son imagination lui fournit pour prouver qu'une nécessité fatale enchaîne et dirige absolument les hommes dans leurs actions, devrait en conclure que nous ne sommes que des espèces de machines, ou, si vous voulez, des marionnettes mues par les mains d'un agent aveugle. Cependant, il s'emporte contre les prêtres, contre les gouvernements et toute l'éducation; il croit donc que les hommes qui occupent ces emplois sont libres en leur prouvant qu'ils sont esclaves? Quelle absurdité! quelle contradiction! Si tout est mû par des causes

nécessaires, les avis, les instructions, les lois, les peines et les récompenses deviennent aussi superflus qu'inexplicables... Autant vaudrait sermoner un chêne pour lui persuader de se changer en oranger. Mais l'expérience montre qu'on peut parvenir à corriger les hommes; ils jouissent donc au moins en partie de la liberté. Tenons-nous-en à cette expérience, et, quoi qu'on fasse, on ne nous persuadera jamais que nous sommes des roues à moulin qu'une cause nécessaire et irrésistible fait mouvoir... Toutes ces fautes dans lesquelles notre auteur est tombé viennent de la fureur de l'esprit de système; mais, dans un cas pareil, un véritable philosophe doit sacrifier son amour-propre à l'amour de la vérité. » (*Œuvres de Frédéric*, t. VI, p. 151-152.)

Voltaire, de son côté, qui, en bien des endroits, s'exprime avec vivacité sur le *Système de la nature*, mais dans son *Dictionnaire philosophique* surtout, le réfute assez au long, après avoir rapporté cette maxime de d'Holbach, à savoir que « si l'homme, d'après sa nature, est forcé d'aimer son bien-être, il est forcé par là même d'en aimer les moyens, y compris le vice lui-même, attendu que, dès que le vice rend heureux, il doit aimer le vice: » Voltaire, dis-je, s'écrie : Cette maxime est encore plus exécrable en morale que les autres ne sont fausses en métaphysique; et il ajoute : « Quand il serait vrai qu'un homme ne pourrait être vertueux sans souffrir, il faudrait l'encourager à l'être. La proposition de l'auteur serait visiblement la ruine de la société. D'ailleurs, comment saurait-il qu'on ne peut être heureux sans avoir des vices? N'est-il pas, au contraire, prouvé par l'expérience, que la satisfaction de les avoir domptés est cent fois plus grande que le plaisir d'y avoir succombé, plaisir toujours empoisonné, plaisir qui mène au malheur? On acquiert, en domptant ses vices, le témoignage con-

solant de sa conscience ; on perd, en s'y livrant, son repos, sa santé ; on risque tout. L'auteur lui-même, en vingt endroits, veut qu'on sacrifie tout à la vertu. » Ainsi s'exprime Voltaire. Réunies à celles de Frédéric, ces paroles accablent de leur double autorité le fatalisme grossier de d'Holbach. Je croirais inutile, après eux, d'en présenter à mon tour la critique, et, sans plus m'y arrêter, je passe à un nouveau point, qui a bien aussi sa gravité ; en effet, il s'agit de l'immortalité.

D'Holbach, sur ce sujet, commence par dire que, malgré tant de preuves de la matérialité de l'âme, certaines personnes supposent encore qu'elle est immortelle en tant que spirituelle ; il convient même que rien n'est plus populaire que le dogme de l'immortalité, rien de plus universellement répandu (p. 279). Cependant les réflexions les plus simples sur la nature de notre âme doivent nous convaincre que l'idée de notre immortalité n'est qu'une illusion. En effet, par quel raisonnement prétendrait-on nous prouver que cette âme, qui ne peut sentir, penser, vouloir et agir qu'à l'aide des organes, puisse avoir de la douleur et du plaisir, et même avoir la conscience de son existence, quand elle n'a plus ces organes ? Mais cette âme, qu'est-elle en elle-même ? Une horloge qui, une fois brisée, n'est plus propre aux usages auxquels elle était destinée (p. 281). La puissance divine ne peut rien à cela, et elle ne peut pas faire qu'elle soit et ne soit pas en même temps. Que l'on cesse donc de dire que la raison n'est pas blessée du dogme de l'immortalité (p. 282).

Nous mourons tout entiers ; ce n'est cependant pas une raison pour craindre la mort. Bacon a dit que l'homme ne la craint que comme les enfants ont peur de l'obscurité. Il s'agit donc, pour ne pas la redouter, de s'en faire une idée claire. Or, cette idée, le sommeil profond nous

la donne. La mort est-elle, en effet, autre chose qu'un sommeil profond[1]? (P. 285.) Mais, au lieu de la considérer ainsi, on s'en fait des images lugubres : on voit son convoi, sa tombe, on s'y sent, en quelque sorte, et on s'en effraye ; erreur et terreur vaine. Mourir, c'est dormir, et c'est à le savoir qu'est la philosophie, la sagesse, qu'on a bien définie une méditation de la mort (p. 297).

Cependant, quel abus ne fait-on pas du dogme de l'immortalité ! On promet le ciel aux bons, mais on ne le refuse pas aux méchants. « Les ministres de la religion fournissent aux plus méchants des hommes les moyens de détourner les foudres de dessus leur tête et de parvenir à la félicité éternelle. » (P. 293.) N'est-ce pas les exciter à devenir plus méchants encore? La superstition semble avoir pris plaisir à pervertir les hommes. « Le dogme insensé d'une vie future les empêche de s'occuper de leur vrai bonheur, de songer à perfectionner leurs institutions, leurs lois, leurs mœurs et leurs sciences. » (P. 293.)

Mais, en ce cas, dira-t-on, d'où et comment a pu leur venir un dogme si fâcheux? « Ce sont nos idées du passé et du présent qui fournissent à notre imagination les matériaux dont elle se sert pour construire celle d'une vie future; c'est ainsi qu'elle se crée un Élysée, un Tartare, un paradis et un enfer. » (P. 294.) Et puis, on ne peut disconvenir que certaines personnes n'aient eu le plus grand intérêt à accréditer et à répandre une telle croyance. N'a-t-elle pas été longtemps regardée comme la prise la plus efficace qu'on pût avoir sur les passions des hommes? N'a-t-elle pas été un instrument puissant de domination entre les mains de ceux qui donnèrent des religions et s'en firent les ministres? Ne leur a-t-elle pas

1. Je n'ai pas besoin de rappeler ici la doctrine de De la Mettrie sur le même point.

assuré une puissance et des richesses égales, sinon supérieures, à celles des rois? Mais elle n'en est pas moins, au fond, inutile au bonheur des hommes, et de nul secours pour réprimer leurs passions. L'expérience le prouve assez. Voyez, par exemple, ces princes injustes, négligents, débauchés, ces femmes sans pudeur, qui professent cette foi, et ne s'en livrent pas moins à leurs désordres! Combien de personnes, se disant ou se croyant retenues par la crainte d'une autre vie, nous trompent ou se trompent elles-mêmes! « Il n'y a rien dans ce monde, ni dans l'autre, qui puisse rendre vertueux celui qu'une organisation malheureuse invite au crime. » (P. 306.)

Enfin, en supposant à ce dogme quelque vertu auprès de certaines âmes, qu'est-ce que cela au prix de son impuissance chez la plupart? Contre un homme timide qu'il retient, il en est des milliers qu'il rend insensés, farouches, fanatiques, injustes, méchants, des milliers qu'il détourne de leurs devoirs (p. 309).

Telle est la conclusion de l'auteur.

Mais, de même qu'après avoir attaqué la liberté, il s'efforce, par opposition, de faire valoir la fatalité; de même, après avoir nié l'immortalité et les avantages qu'on prétend y trouver, il s'efforce de démontrer l'utilité de cette négation et l'heureuse influence qu'elle peut exercer sur l'éducation, la morale et les lois (p. 214).

Déjà, plus haut, d'Holbach a célébré l'excellence d'une éducation, d'une morale et d'une législation privées de l'idée de liberté; il les lui faut maintenant privées de celle de l'immortalité; il est clair, en effet, que ce qui gâte tout en ces matières, c'est, après le libre arbitre, la présence d'un Dieu rémunérateur et vengeur dans une vie à venir. C'est là ce qui achève de rendre les hommes méchants, ce qui rend les uns serviles, lâches et igno-

rants, et les autres impérieux, cruels, impitoyables. Il n'y a donc, pour les ramener tous à de meilleurs sentiments, qu'à leur ôter ce qui les égare et les pervertit, la chimère de la Providence comme celle de la liberté. Faites-les fatalistes et athées, ils en vaudront beaucoup mieux.

Il y a cependant une espèce d'immortalité, celle-là, il est vrai, toute terrestre, et qui se passe de l'intervention de Dieu, dont d'Holbach consent à faire quelque état; c'est celle qu'on trouve dans la mémoire et l'admiration de la postérité (p. 330). Le désir de cette immortalité fut toujours la passion des nobles cœurs, le mobile des grandes actions; les héros, les conquérants, les philosophes, les poëtes, les hommes de génie dans tous les genres, en ont été animés; il a produit des merveilles. Mais ce n'est là encore qu'une illusion, propre sans doute à faire naître et à soutenir l'enthousiasme, le courage, la grandeur d'âme, et bonne par là même à propager et à honorer, mais dont il ne faudrait pas néanmoins trop se flatter et se laisser charmer. Ainsi, dit d'Holbach dans son langage, arrosons de nos pleurs les urnes des Socrate et des Platon; répandons des fleurs sur les tombes d'Homère, du Tasse et de Milton; révérons les ombres immortelles de ces génies heureux; bénissons la mémoire de tous les bienfaiteurs des peuples, des Titus, des Trajan, des Antonin... Au contraire, frémissez, rois cruels, frémissez des traits de sang sous lesquels l'histoire irritée vous peindra pour les races futures (p. 324).

Mais, en même temps, qu'on sache bien que tout est fini à la mort, et que même il reste bien peu de nous dans le souvenir des hommes. « Hélas ! les Corneille, les Locke, les Newton, les Bayle, les Montesquieu sont morts, regrettés d'un petit nombre d'âmes qu'ont bientôt consolées des distractions nécessaires. » (P. 325.) « Sois donc vertueux, ô homme, quelque place que le destin

t'assigne, tu seras heureux de ton vivant; fais du bien, tu seras chéri... mais l'univers ne sera pas dérangé de ta perte. » (P. 326.)

Dans ces dispositions, envisageons notre trépas avec la même indifférence dont il sera vu du plus grand nombre des hommes. Sachons même envisager la mort de telle sorte que non-seulement nous ne la redoutions pas, mais que, le cas échéant, nous puissions la provoquer (p. 327).

Et l'on comprend que d'Holbach ne va pas manquer l'occasion de parler en faveur du suicide [1].

En effet, après avoir rapporté les sentiments qui ont régné à cet égard chez les différentes nations, et avoir dit que, chez les chrétiens en particulier, leur Dieu veut bien qu'ils se détruisent en détail et perpétuent leur supplice, mais non qu'ils tranchent tout d'un coup le fil de leurs jours, ou qu'ils disposent de la vie qu'il leur a donnée (p. 327); après avoir ajouté que des moralistes, abstraction faite des idées religieuses, ont cru qu'il n'était pas permis à l'homme de rompre le pacte qu'il a fait avec la société (p. 328), il poursuit en soutenant que, si nous consultons la nature, nous verrons que l'homme, faible dans la main de la nécessité, en se privant de la vie, ne fait qu'accomplir un de ses arrêts. « Si nous considérons les rapports de l'homme avec la nature, nous verrons que leurs engagements ne sont ni volontaires de la part du premier, ni réciproques de la part de la nature ou de son auteur. » (P. 328.) Il n'est donc tenu à rien avec elle, et il peut sortir d'un rang qui ne lui con-

1. Mme Du Deffand, dans une de ses lettres (t. III, p. 55), ne ferait-elle pas allusion à cette thèse de d'Holbach, quand elle dit, en parlant du suicide de deux jeunes soldats : « Cette mort fera plus d'impression et elle est mille fois plus éloquente que tous les écrits de Voltaire, d'Helvétius et de tous messieurs les athées : ce sont les premiers martyrs de leurs systèmes. »

vient plus, puisqu'il n'y trouve aucun appui. Quant au citoyen, il ne peut tenir à sa patrie et à ses associés que par le lien du bien-être. Ce lien est-il tranché, il est remis en liberté (p. 329). *Remis en liberté !* la nature ou *son auteur !* Que signifient ces expressions, après qu'on a si hautement proclamé le néant de Dieu et de la liberté ? Mais ne nous arrêtons pas à si peu, laissons d'ailleurs les mots pour les choses et poursuivons. Toujours en vue de soutenir sa thèse, d'Holbach dit : Blâmerait-on l'homme qui, se trouvant inutile et sans ressources dans la ville où le sort l'a fait naître irait, dans son chagrin, se plonger dans la solitude ? Eh bien, de quel droit blâmer celui qui se tue par désespoir ? L'homme qui meurt fait-il autre chose que s'isoler ? (P. 330.) S'isoler, s'exiler ! mais où, et quelle est cette autre cité, cette nouvelle patrie que nous ouvre la mort ? Le néant : beau refuge pour aller y porter ses misères et ses peines, et y chercher consolation, espérance et meilleur avenir. Si vous voulez du suicide, gardez au moins l'immortalité. Bien des personnes, continue d'Holbach, ne manquent pas de regarder comme dangereuses des maximes qui, contre le préjugé reçu, autorisent les malheureux à trancher le fil de leurs jours. Mais ce ne sont pas ces maximes qui déterminent les hommes à prendre une si violente résolution ; c'est un tempérament aigri par le chagrin, c'est un vice de l'organisation et une nécessité. En conséquence, celui qui se tue ne fait pas un outrage à la nature ou à son auteur, à l'action fatale duquel il ne fait que céder (p. 335). En somme, rien n'est plus utile que d'inspirer aux hommes le mépris de la mort ; c'est d'ailleurs une ressource qu'il ne faut pas ôter à la vertu opprimée et réduite au désespoir (p. 336).

Comme on le pense bien, je ne vais pas m'arrêter à réfuter ici cette doctrine du suicide. Si j'avais à le faire, je

l'essayerais par des raisons que j'ai développées ailleurs, et je m'attacherais surtout à présenter celles qui se tirent de l'idée de l'épreuve et de l'immortalité. Je ne joindrai qu'une remarque à celles dont j'ai entremêlé cette analyse ; c'est que d'Holbach, après avoir justifié, recommandé et prêché le suicide, finit par le proclamer un effet de la nature. A quoi bon alors se mettre en frais d'argumentation pour en démontrer la légitimité, l'utilité, et, dans certains cas, l'opportunité ?

J'en ai déjà fait l'observation, l'auteur en est maintenant à reprendre et en quelque sorte à repasser son système pour en mettre particulièrement en lumière certains points auxquels il tient de préférence. C'est ainsi qu'il a déjà traité à part de la liberté, de l'immortalité et du suicide ; c'est ainsi qu'il va insister sur le fondement de la morale (p. 337).

Ce fondement, selon lui, est le bonheur. Or le bonheur pour chacun est en raison composée de son organisation et des circonstances, des habitudes ou des idées vraies ou fausses qui l'ont modifiée ; et rien n'est plus variable, soit d'individu à individu, soit dans le même individu. « L'intérêt est, en conséquence, l'objet auquel chaque homme attache son bien-être, et consiste en ce que chacun regarde comme nécessaire à sa félicité. Ainsi l'intérêt du méchant est de satisfaire ses passions à tout prix, comme celui de l'homme vertueux de mériter, par sa conduite, l'amour et l'approbation des autres (p. 341). Voilà donc l'intérêt érigé en mobile unique des actions humaines : et ici, il n'y a pas à s'y tromper, l'intérêt c'est le bien-être, le bien matériel, la satisfaction des sens ; il n'en peut être autrement d'après le système de l'auteur, et c'est d'ailleurs ce qu'il professe hautement. Mais si l'intérêt, ainsi entendu, est le mobile unique de nos actions, il en est, par conséquent, le mobile légitime, légitime dans le

méchant comme dans le bon, ou, pour mieux dire, il n'y a plus rien de légitime, il n'y a qu'un invincible et fatal entraînement, soit au bien, soit au mal, si toutefois on peut dire encore qu'il y ait bien et mal.

Et d'Holbach a beau paraître convaincu que cette doctrine, dûment développée, assure la morale sur sa vraie base, il est bien difficile qu'il ne soit pas quelque peu ébranlé par cette objection, d'abord qu'elle ne nous laisse pas le choix de la vertu, ensuite que le bonheur que la vertu procure n'est pas uniquement ni même principalement le bien matériel, le bien-être, qu'il ne l'est souvent en aucune façon; qu'à parler rigoureusement ce n'est pas en se proposant le bonheur, ni surtout le bien-être, qu'on est véritablement vertueux, mais en se proposant le bien en soi, lequel sans doute ne répugne pas au bonheur, l'attire même naturellement, mais le domine comme il le justifie. C'est donc en vain que l'auteur s'efforce de démontrer, contre l'expérience et la raison, que la recherche du bien-être est le principe de la vertu; il ne peut faire que l'intérêt pris en lui-même, et tel que l'entend chacun selon son organisation et la diversité des circonstances au milieu desquelles il se trouve, ne nous mène pas, la nécessité d'ailleurs s'en mêlant, aussi bien au vice qu'à la vertu.

Cependant, parmi toutes ces maximes très-sensualistes et très-égoïstes, je ne voudrais pas négliger certaines pensées de l'auteur que, dans son besoin d'apologie, il empreint d'une sorte d'enthousiasme, toujours quelque peu déclamatoire, il est vrai, pour la vertu en elle-même. C'est ainsi qu'il dit : « Il est au sein même des nations les plus vicieuses des hommes bienfaisants et instruits du prix de la vertu, qui savent qu'elle arrache des hommages même à ses ennemis; il en est qui se contentent des récompenses intérieures et cachées dont nul pouvoir

sur la terre n'est capable de les frustrer; » (P. 250.) et qu'il dit encore : « Quand l'univers entier serait injuste pour l'homme de bien, il lui resterait toujours l'avantage de s'aimer et de s'estimer, de rentrer avec plaisir dans le fond de son cœur et de contempler ses actions des mêmes yeux que les autres devraient avoir s'ils n'étaient pas injustes. » (P. 351.)

Mais le fond de la doctrine reparaît toujours, et après les paroles que je viens de citer, on en trouve telles que celles-ci : « L'homme ne fait rien gratuitement; quand il ne reçoit pas le salaire de ses actions, il est réduit à devenir aussi méchant que les autres ou à se payer de ses propres mains. » (P. 353.)

D'Holbach, en morale, ne se contente pas de dogmatiser dans le sens où je viens de l'indiquer, il critique aussi et attaque comme autant d'erreurs les théories qui ne rentrent pas dans la sienne.

De quoi s'agit-il en dernière fin dans la vie? Du bien-être, de ce bonheur qui, comme le dit l'auteur, dépend du tempérament cultivé : or le pouvoir, la grandeur, les richesses, les plaisirs y contribuent certainement pour ceux qui savent en bien user. Rien n'est donc, selon lui, plus frivole que les déclamations d'une sombre philosophie contre le désir de ces objets; elle ne fait par là que nous interdire des sources de jouissances et nous imposer des privations : « Mortels, nous dit-elle, vous êtes nés pour le malheur; l'auteur de votre existence vous a destinés à l'infortune; entrez donc dans ses vues et rendez-vous malheureux; combattez ces désirs rebelles qui ont la félicité pour objet; renoncez à ces plaisirs qu'il est de votre essence d'aimer; ne vous attachez à rien ici-bas; souffrez, affligez-vous, gémissez, telle est pour vous la route du bonheur. » (P. 374.) Or, c'est une chimère de défendre, à ceux qui les convoitent, les richesses,

le pouvoir, la grandeur et les plaisirs, et opposer la religion à des intérêts si puissants, c'est combattre des réalités par des spéculations chimériques. Interdire les passions aux hommes, c'est leur défendre d'être hommes, leur prescrire de changer leur organisation, ordonner à leur sang de couler plus doucement, etc. (p. 384). Ils ne sont si souvent méchants que parce qu'ils sont intéressés à l'être; qu'on les rende plus éclairés et plus heureux, et on les rendra meilleurs, et pour les rendre plus éclairés et plus heureux, que faut-il? les instruire de leur nature et les diriger en conséquence, les faire matérialistes en théorie et sensualistes en pratique; ainsi du moins peut en deux mots se résumer la pensée de l'auteur, qui, d'ailleurs, a bien soin de nous dire expressément que tout le mal vient de ce que l'on a supposé l'homme double, de ce que l'on a distingué l'âme et le corps, de ce qu'on a tiré l'âme du domaine de la physique, de ce qu'on lui a attribué d'autres besoins que des besoins physiques, de ce qu'on l'a regardé comme libre et active par elle-même (p. 390), et sa conclusion est que l'homme sera toujours pour lui-même une énigme tant qu'il se croira double, esprit comme matière; tant qu'il se croira libre et ne reconnaîtra pas que la nécessité est le fondement de l'obligation morale; en se trompant sur sa nature, il s'égare sur sa destinée (p. 392).

5° Sa doctrine sur Dieu.

Voilà comment d'Holbach pense et raisonne en morale, que ce soit sous la forme de la doctrine ou sous celle de la critique, et il est bien convaincu qu'en procédant ainsi il édifie et ne détruit pas, ou ne détruit du moins que l'erreur, et qu'il ne fait que rétablir à sa place la vérité méconnue; étrange bonne foi, car à force de

préoccupation et d'entêtement systématique il paraît sincère! Singulière confiance en ses idées, qui, au moment même où il ruine à plaisir les plus saintes croyances, lui fait dire qu'il les relève et les restitue sur leurs vraies bases? et combien ne fallait-il pas aussi que le monde, que la société dans laquelle il vivait, fût facile et commode à de telles illusions, pour qu'il conservât cette espèce de sérénité, qui lui est habituelle même au milieu de ses plus violents paradoxes, et que ne lui aurait certes pas laissée la perspective d'une vive et publique réprobation.

Mais dans cette espèce de retour que fait d'Holbach sur son système en s'attachant particulièrement à certains points qu'ils préfère, il n'était pas homme à oublier Dieu. En effet, on va voir qu'il ne le néglige pas, et, on peut le dire d'avance, qu'il ne lui épargne pas la négation; il dépasse à cet égard De la Mettrie; il y met du moins un faste de développements qu'on ne trouve pas dans l'auteur de l'*Homme-machine*.

Il commence par se demander quelle est l'origine de l'idée de Dieu, et, afin de la reconnaître, il remonte à l'état dans lequel a dû se trouver naturellement et primitivement l'homme. C'était un état de faiblesse, d'imperfection et de besoin au dedans, d'impuissance et de dépendance au dehors, et en tout, d'ignorance, de misère et de crainte. Dans de telles dispositions, quelle notion a-t-il pu se former de la Divinité? Une notion des plus affligeantes. « Si les dieux des nations, dit d'Holbach, furent enfantés dans le sein des alarmes, ce fut encore dans la douleur que chaque homme façonna la puissance inconnue qu'il se fit pour lui-même. Ce fut donc toujours dans l'atelier de la tristesse que l'homme malheureux façonna le fantôme dont il fit un Dieu. » (T. II, p. 11.)

Mais comme pour nous créer ainsi un Dieu il nous faut un modèle, et que ce modèle nous ne pouvons le prendre que dans nous ou nos semblables, nous lui prêtons ce qui est en eux et en nous, une intelligence, une volonté, des préjugés et des passions analogues aux nôtres (p. 11 et 14). En sorte que l'idée ou plutôt l'illusion d'un Dieu est née pour nous de la peur et d'un regard sur nous-mêmes. « Jamais la pure admiration des œuvres de la nature et la reconnaissance de ses bienfaits n'eussent déterminé le genre humain à remonter péniblement par la pensée à la source de ces choses, et à nous la représenter comme une sorte de personnage à notre image. »

Or, le mal, pas plus au reste que le bien, ne devait nous mener là; tout nous prouve que l'un vient comme l'autre d'une façon d'être des corps qui nous remuent et nous font éprouver certaines impressions. Dans une nature composée d'êtres infiniment divers, il faut nécessairement que le choc des matières variées trouble l'ordre et la manière d'être des êtres qui n'ont point d'analogie entre eux. Ainsi le mal n'est que la suite nécessaire de ces rapports. Il n'y a pas là place pour Dieu; il n'y en a que pour le mouvement. C'est pourquoi si l'ignorance de la nature, jointe au sentiment du mal, donne naissance aux dieux, la connaissance de la nature est faite pour les détruire (p. 27).

Après avoir ainsi expliqué l'idée de Dieu dans son origine, d'Holbach en suit le développement dans la mythologie et la théologie.

La mythologie est l'idée de Dieu vu dans la nature; la théologie, celle de Dieu conçu comme substance spirituelle. Il s'agit pour l'auteur de rendre compte de l'une et de l'autre dans le sens de son système.

Et d'abord de la première. L'observation de la nature

fut le début, dans la science, de ceux qui eurent le loisir de méditer; mais cette étude ne put se faire sans illusion, et en voyant les êtres puissants dont l'action les surprenait et les affligeait se mouvoir d'eux-mêmes, ils leur supposèrent une volonté, un principe volontaire, sans en faire cependant précisément des esprits : de là les dieux de la fable. La terre, l'air, les eaux, le feu prirent de l'intelligence, de la pensée, de la vie; fille de la physique, embellie par la poésie, la mythologie ne fut occupée qu'à peindre sous une couleur religieuse la nature et ses parties (p. 34).

Mais avec le temps on passa de la mythologie à la théologie. « A force de méditer et de raisonner sur cette nature ainsi ornée ou plutôt défigurée, les spéculateurs subséquents ne reconnurent plus la source où leurs prédécesseurs avaient puisé leurs dieux. De physiciens et de poëtes transformés par le loisir et de vaines recherches en métaphysiciens et en théologiens, ils crurent avoir fait une importante découverte en distinguant subtilement la nature elle-même de sa propre énergie, de sa faculté d'agir. Ils firent peu à peu de cette énergie un être incompréhensible, qu'ils appelèrent le moteur de la nature, qu'ils désignèrent sous le nom de Dieu, et dont ils ne purent jamais se faire des idées certaines. Cet être abstrait et métaphysique ou plutôt ce mot fut l'objet de leurs contemplations perpétuelles; ils le regardèrent non-seulement comme un être réel, mais comme le plus important de tous les êtres. Ainsi on préféra une force inconnue à celle qu'on eût été à portée de connaître si l'on eût consulté l'expérience, et on travailla à revêtir cette force de mille qualités inintelligibles; on en fit un esprit,.... l'âme humaine servit de modèle à cette âme universelle; les passions, les désirs des hommes furent les prototypes des siens; ce qui leur

convenait à eux-mêmes fut nommé ordre de la nature, et cet ordre prétendu fut la mesure de sa sagesse. » (P. 41 et 42.)

« L'homme, dans son Dieu, ne voit et ne verra jamais qu'un homme; il a beau subtiliser, il a beau étendre son pouvoir et ses perfections, il n'en fera jamais qu'un homme gigantesque, qu'il rendra chimérique à force d'entasser sur lui des qualités incompatibles; il n'y verra jamais qu'un être de l'espèce humaine, dont il s'efforcera d'agrandir les proportions et d'en faire un être totalement inconcevable. Le mot *infini* est le terme vague et abstrait dont il se sert pour caractériser les attributs qu'il lui prête [1]. »

La mythologie avait fait de son Dieu une pluralité, un Dieu multiple, de grands et de petits dieux, des dieux de tous les rangs. La théologie, qui, à force de méditation et de subtilité, était parvenue à l'idée de la spiritualité de Dieu, à force de raffinement et d'abstraction, parvint également à celle de son unité (p. 45).

On conçut un seul Dieu et on se crut fort avancé. Cependant, dès les premiers pas, on fut jeté dans les plus grands embarras par les contrariétés dont il fallut supposer ce Dieu l'auteur. On fut, en conséquence, forcé d'admettre en lui des qualités contradictoires, telles que la bonté, la sagesse, la puissance sans limites d'un côté, et de l'autre, la malice, l'imprudence et la faiblesse. On crut aussi trancher les difficultés en lui créant des ennemis, en imaginant le système de la liberté; mais ce n'étaient là que des notions ridicules et vaines, propres seulement à entretenir la superstition. Il faut reconnaître la source de toutes ces erreurs : c'est faute d'avoir regardé les biens et les maux comme des effets également nécessaires et de

1. Remarquez ici un rapport manifeste entre d'Holbach et Robinet.

les avoir attribués à leur vraie cause, que l'on a eu recours à une cause fictive. De là ce Dieu bon, qui est cependant l'auteur de tout ce que nous souffrons, ce Dieu bienfaisant et malfaisant tout ensemble, et qui, à ce dernier titre surtout, est l'objet du culte des hommes inquiets et saisis de crainte.

Mais les autres attributs que la théologie prête à son Dieu ne se conçoivent pas mieux. Ainsi, après l'avoir fait à l'image de l'homme, elle lui assigne ensuite, en laissant la nature humaine de côté, des qualités si merveilleuses, si surhumaines, qu'elle s'y confond elle-même. Telles sont l'infinité, l'éternité, l'immensité, l'immuabilité, toutes celles, en un mot, qu'on appelle métaphysiques. La théologie se trouve ainsi partagée entre l'anthropomorphisme et une sorte de vain théisme, qui ne font que l'embarrasser. Mais même lorsqu'elle s'en tient aux attributs humains, elle est loin encore de pouvoir les expliquer sans contradiction; elle enseigne, par exemple, que Dieu est bon; mais n'enseigne-t-elle pas aussi qu'il est l'auteur de toutes choses, par conséquent des maux comme des biens? Elle proclame qu'il n'a créé l'univers que pour l'homme, et qu'il en a fait le roi de la nature. Pauvre monarque, dont un grain de sable, quelque atome de bile, quelque humeur déplacée, détruisent l'existence et le règne! (P. 67.) Elle parle également de la justice de Dieu, et elle dit qu'elle est balancée par sa miséricorde et sa clémence. Mais cette miséricorde et cette clémence ne sont-elles pas tout simplement des dérogations aux règles de la justice? Et la vie future n'a-t-elle pas été inventée tout exprès pour mettre à couvert en lui cette prétendue perfection morale? Et sa gloire et sa jalousie se comprennent-elles mieux? « Si elles sont quelque chose de réel, comment permet-il, s'écrie d'Holbach dans son outrecuidance d'athéisme, qu'un mortel

comme moi ose attaquer ses droits, ses titres, son existence même? C'est pour le punir, direz-vous, d'avoir abusé de ses grâces. Mais pourquoi permet-il que j'abuse de ses grâces? ou pourquoi les grâces qu'il me donne ne sont-elles pas suffisantes pour me faire agir selon ses vues... » (P. 75.) Et l'auteur continue avec complaisance sur ce ton; et ce n'est pas par figure, c'est bien en réalité qu'il met ici sa personne en jeu et qu'il fait de ses blasphèmes impunis un argument contre Dieu, mais

> Le Dieu poursuivant sa carrière
> Versait des torrents de lumière
> Sur ses obscurs blasphémateurs.

« On répond, dit-il, à ces difficultés, que la bonté, la justice et la sagesse sont en Dieu des qualités éminentes ou si peu semblables aux nôtres, qu'elles n'y ont aucun rapport. Mais comment se former une idée de ces perfections divines, si elles ne ressemblent en rien à celles de ces vertus que je trouve en moi ou dans mes semblables, si même elles y sont contraires. » (P. 77.) Et le voilà qui tourne en argument à l'appui de sa thèse présente précisément l'objection que, plus haut, il dirigeait contre le prétendu anthropomorphisme attribué par lui aux théologiens, se faisant ainsi arme de tout, du *pour* comme du *contre*, de ce qu'il soutient comme de ce qu'il attaque; le voilà harcelant ses adversaires pendant plusieurs pages, du reproche de créer un Dieu revêtu de qualités morales sans analogie avec ces mêmes qualités dans l'homme, comme si cette contradiction, plus apparente que réelle, ne pouvait pas se lever en disant que cette dissemblance entre Dieu et l'homme est de degré et non de nature, d'éminence et non d'essence. Mais d'Holbach n'a garde de faire cette distinction; il triomphe des difficultés qu'il croit opposer à la théologie, et finit par déclarer, avec un

retour de contentement sur lui-même, que celui qui parviendra à détruire toutes ces idées confuses et contradictoires de Dieu, sera, à coup sûr, un ami du genre humain (p. 94).

Dans tout ce qui précède de cette critique des idées qu'on s'est formées des différents attributs de Dieu, est sans doute déjà impliquée celle des preuves de l'existence de Dieu. Cependant d'Holbach pense que ce n'est pas assez de cette négation indirecte; il lui en faut une plus explicite. C'est pourquoi il traite, dans un chapitre spécial, des différentes démonstrations de l'existence de Dieu et particulièrement de celle de Clarke (p. 95).

Ecoutons, dit-il, le célèbre docteur qui, dans son traité de l'existence de Dieu, passe pour en avoir parlé de la manière la plus convaincante. Eh bien, dans son Dieu, comme dans celui des plus grands théologiens, on ne verra, si on en veut bien juger, qu'une chimère établie sur des suppositions gratuites, et formée par l'assemblage confus de qualités disparates, qui rendent son existence impossible; on n'y trouvera qu'un vain fantôme, substitué à l'énergie de la nature qu'on s'est toujours obstiné à méconnaître (p. 109).

Prenant, en conséquence, un à un les principaux arguments de Clarke, il s'efforce de montrer que s'ils prouvent quelque chose, ce n'est pas Dieu, mais bien plutôt la nature. En effet, poursuit-il, qu'il y ait un être éternel, indépendant, immense, existant par soi, on n'en sait pas plus s'il est Dieu; il paraît même plus vraisemblable qu'il est l'espace, le vide ou la matière. Que ce même être soit intelligent, c'est ce que Clarke ne démontre nullement, ou, s'il le démontre, c'est en même temps qu'il est matériel : car être intelligent, c'est penser; penser est avoir des idées, par conséquent, des sens, et avoir des sens est être matériel; et c'est là précisément ce qu'est la

nature. Mais il n'est pas exact de dire que le grand tout est intelligent. Il produit l'intelligence, mais il ne l'a pas, et on ne lui fait nul tort en la lui refusant, tout simplement on ne l'humanise pas, on ne l'érige pas en une qualité abstraite, en une modification de notre personne (p. 119). Pour engendrer des animaux, la terre n'en est pas plus vivante ; pour nourrir une substance pensante, le pain et le vin ne sont pas eux-mêmes pensants. De même la nature, pour produire des êtres intelligents, n'est pas elle-même intelligente, et si l'on dit que l'être nécessaire est intelligent, parce qu'il produit des intelligences, il faudra dire aussi qu'il est matériel, parce qu'il produit la matière (p. 120). C'est là un point de doctrine qu'on retrouve également dans les récents imitateurs de d'Holbach, et qui revient à dire, quand on veut le réduire à sa rigoureuse simplicité, que le *moins* engendre le *plus*, le néant quelque chose de réel, l'absence d'un être ou d'une qualité, cette qualité ou cet être. Contradiction étrange, ou tout au moins confusion, qui tient à ce qu'on ne distingue pas entre la créature et le créateur : l'une qui, en effet, vient de rien, commence par le moins, finit par le plus, mais cependant reçoit en germe ce que, plus tard, elle doit produire; l'autre qui, complet et plein, parfait dès le principe, a en soi absolument l'être et la qualité, la substance et la vie, et ne saurait, s'il ne les avait pas tels, en rien communiquer, même au plus bas degré, à ses œuvres. Le créé peut débuter et procéder ainsi dans la carrière de l'existence, mais non pas l'incréé, et le premier même ne le peut qu'à la condition qu'il ait avant lui, pour le faire ce qu'il est, quelque chose qui se suffise pleinement à soi-même; autrement il faudrait à ce prétendu incréé un autre incréé qui lui vînt en aide et le soutînt dans sa défectueuse et incomplète existence. En sorte que, sous peine de contradiction et d'impossibilité,

il faut borner à l'homme et au monde cette loi de progression qui les fait aller du moins au plus, de rien à quelque chose, et laisser à Dieu, à jamais immuable et absolu, la plénitude de l'être et de la perfection; et en particulier, tout en reconnaissant que, dans l'ordre des créatures, il y en a qui, d'abord non intelligentes, mais aptes à le devenir, le deviennent ensuite peu à peu et jusqu'à un très-haut degré, il ne faut pas oublier que rien ne se ferait en elles sans l'acte primitif et l'incessante assistance d'un Dieu souverainement intelligent. En deux mots, ce n'est pas du néant, mais de l'être même; ce n'est pas de la négation, mais, au contraire, de l'infinitude de l'intelligence dans Dieu que peut naître, être créée pour se développer, l'intelligence de l'homme; l'homme intelligent prouve par le fait même un Dieu intelligent comme lui, quoique non d'une manière finie comme lui.

D'Holbach attaque dans Clarke la preuve de la liberté de Dieu, de même que celle de son intelligence, mais avec cet embarras de moins, que, comme il n'admet pas cette faculté dans l'homme, il n'a pas à s'inquiéter d'en expliquer l'absence en Dieu.

Sur la sagesse divine, il dit que, si on l'affirme d'après ce qui paraît sage dans la création, il faudra la nier d'après ce qui y paraîtra ne l'être pas. Et puis, pour bien juger de la sagesse d'un être, il faut savoir les fins qu'il se propose en agissant; or, quel orgueil que de prétendre connaître celles de Dieu! (P. 124.)

Mêmes objections à peu près contre sa justice et sa bonté.

Quelle opposition, d'ailleurs, n'y a-t-il pas entre ces attributs et les attributs métaphysiques! Par les premiers, on fait Dieu semblable à l'homme; par les seconds, on en fait le contraire ou la négation de l'homme (p. 126). De sorte que, plus on envisage ce Dieu de la théologie,

plus il paraît contradictoire et impossible. « Clarke dit que le néant est ce dont on ne peut rien affirmer avec vérité. A ce compte, Dieu est un *néant infini*, la *négation absolue* de toutes les idées que les hommes sont capables de se former. » (P. 129.) « Platon, ce créateur de chimères, dit que ceux qui n'admettent que ce qu'ils peuvent voir et manier sont des stupides et des ignorants. Nos théologiens en disent autant; ils ne nous entretiennent que d'intelligences, que de substances incorporelles, de puissances invisibles : même illusion des deux parts. Que cela serve de réponse à Clarke nous parlant des mêmes puissances. » (P. 133.)

Après la preuve de l'existence de Dieu de Clarke, d'Holbach examine celle de Descartes, laquelle, comme on le sait, est tirée de l'idée même de Dieu. Il y fait la double objection : 1° que nous n'avons pas cette idée; 2° que, quand nous l'aurions, elle n'emporterait pas l'existence de son objet.

Et sur ce que Descartes dit au sujet de l'infinitude ou de l'immensité de Dieu, que c'est comme une vertu qui s'applique successivement aux différentes parties de l'univers, d'Holbach prétend que c'est du pur spinosisme. En effet, ajoute-t-il, c'est dans les principes de Descartes que Spinosa a puisé son système : aussi est-ce avec raison qu'on accuse Descartes d'athéisme, vu qu'il détruit très-fortement les faibles preuves qu'il donne de l'existence de Dieu (p. 150).

On se rappelle comment De la Mettrie fait aussi, à sa manière, de Descartes, le père des matérialistes modernes; c'est du même tour, à peu près, qu'use l'auteur du *Système de la nature* pour l'ériger en chef des athées.

Quant à Malebranche, d'Holbach trouve, non sans raison, qu'il a des rapports sensibles avec Spinosa, et « qu'il n'y a rien de plus conforme au langage de celui-

ci que de dire avec celui-là que Dieu seul fait tout ce qui se fait; qu'il est lui-même toute l'action, toute l'opération qui est dans la nature; en un mot, que Dieu est tout l'être et le seul être.» (P. 151.)

Pour Newton, il voit dans Dieu un pur esprit qui préside à l'univers, un monarque, un souverain, un despote; c'est-à-dire un homme puissant, un prince dont le gouvernement a pour modèle celui des rois de la terre : pur anthropomorphisme; il lui prête, en outre, certains attributs qui n'en font qu'un assemblage de contradictions ou qu'un objet matériel (p. 154 et suiv.).

Cet examen terminé, d'Holbach n'en a pas encore fini avec la négation de Dieu; mais il l'a poussée assez loin pour qu'on s'y arrête un moment, non, certes, afin de la discuter sérieusement, mais au moins afin de lui faire une réponse, telle qu'il la reçut un jour avec ses amis d'un de ses convives les plus amusants et parfois les plus avisés, l'imagination et la saillie ne gâtant rien à ses propos. J'aurais pu en emprunter une plus grave, soit à Voltaire, soit à Frédéric; celle de l'abbé Galiani a peut-être quelque chose de plus topique: elle est mieux du lieu et des personnages qui y figurent. Je la tire des mémoires de l'abbé Morellet.

Il faut d'abord se rappeler ces dîners de d'Holbach qui avaient lieu deux fois par semaine, le dimanche et le jeudi; là se rassemblaient, sans préjudice des autres jours, dix, douze, quinze et vingt convives, hommes de lettres, gens du monde et étrangers. On y disputait beaucoup, de toutes choses, en toute liberté, mais avec politesse et bienveillance. Un jour, Diderot, le baron et un autre interlocuteur, le docteur Roux, avaient argumenté à qui mieux mieux en faveur de l'athéisme, et avaient dit des choses à faire tomber cent fois le tonnerre sur la maison, s'il tombait pour cela, remarque le narrateur.

L'abbé Galiani avait écouté patiemment cette discussion; enfin il prit la parole et dit: « Messieurs les philosophes, vous allez bien vite; je commence par vous déclarer que si j'étais pape, je vous ferais mettre à l'inquisition, et si j'étais roi de France, à la Bastille; mais comme j'ai le bonheur de n'être ni l'un ni l'autre, je reviendrai dîner jeudi prochain, et vous m'entendrez, comme j'ai eu la patience de vous entendre. — « Très-bien! très-bien! mon cher abbé, » répondirent les disputants.

Jeudi arrive; après le dîner et le café pris, l'abbé s'assied dans un fauteuil, et, comme il faisait chaud, il prend sa perruque d'une main, et, gesticulant de l'autre, il commença à peu près ainsi: « Je suppose, messieurs, celui d'entre vous qui est le plus convaincu que le monde marche au hasard, jouant aux dés, je ne dis pas dans un tripot, mais dans la meilleure maison de Paris, et son antagoniste amenant une fois, deux fois, trois fois, enfin constamment raffle de six. Pour peu que le jeu dure, mon ami Diderot, qui perdrait ainsi son argent, dirait, sans hésiter, sans en douter un seul moment: Les dés sont pipés, je suis dans un coupe-gorge. Ah! philosophe, comment! parce que dix ou douze coups sont sortis du cornet de manière à vous faire perdre six francs, vous croyez fermement que c'est en conséquence d'une manœuvre adroite, d'une combinaison artificieuse, d'une friponnerie bien tissue; et en voyant dans cet univers un nombre de combinaisons mille et mille fois plus difficiles, plus compliquées, plus soutenues, plus utiles, vous ne soupçonnez pas que les dés de la nature sont aussi pipés, et qu'il y a là-haut un grand fripon qui se fait un jeu de vous attraper... »

Voilà l'argument de Galiani; je ne le donne pas pour quelque chose comme ceux de Platon ou d'Aristote, de

Descartes ou de Leibnitz; mais il convenait, comme je l'ai dit, au lieu; il égayait et il embarrassait.

Certainement, si je croyais nécessaire de disputer sérieusement, avec d'Holbach, sur ce point, je ne me contenterais pas de ce genre de raisonnement, et il est une preuve tirée de l'ordre moral, telle que je l'ai proposée dans mon *Traité de la Providence*, sur laquelle j'insisterais de préférence. Mais qu'il y ait eu ce qu'il fallait dans les paroles de Galiani pour rompre un peu la fougue de Diderot et troubler l'aussurance du baron, c'est tout ce que je voulais montrer en les rapportant.

Maintenant, que pensez-vous qu'il reste encore à d'Holbach à dire contre Dieu, ce grand néant, *ce néant infini* comme il vient de l'appeler? Ne semble-t-il pas qu'il soit, à cet égard, à bout de négations? Eh bien, non; il a encore à produire son athéisme sous plus d'une face et dans plus d'une attaque. Ainsi d'abord il y a le panthéisme, ou la doctrine qui divinise la nature, dans laquelle il voit encore une certaine manière d'admettre ou du moins de nommer Dieu, qu'il ne supporte pas. Il le combat donc aussi, et sa chère nature, qu'il veut bien cependant mettre à la place de Dieu, il n'entend pas qu'elle ait rien en elle de divin, qu'on lui prête, comme si elle était Dieu, une intelligence, des desseins, une sagesse et une bonté qui puissent la rendre adorable. Il ne lui veut que de la matière et du mouvement, et une action sans but et sans volonté. « Il n'y a donc point, dit-il, à adorer et à flatter, comme on ferait un homme, une nature sourde qui agit nécessairememt et dont rien ne peut changer le cours; il n'y a pas à implorer un tout qni ne peut se maintenir que par la discorde des éléments, d'où naissent l'harmonie universelle et la stabilité de l'ensemhle; songeons que nous sommes les parties sensibles d'un tout dépourvu de sentiment,

dans lequel toutes les formes, toutes les combinaisons se détruisent après être nées et avoir subsisté plus ou moins de temps: regardons la nature comme un atelier immense, qui renferme tout ce qu'il faut pour agir et pour produire tous les ouvrages que nous voyons, et n'attribuons pas ses œuvres à une cause imaginaire qui n'existe que dans notre cerveau. » (P. 203.)

Je sais bien qu'ailleurs il en parle dans de meilleurs termes, qu'il la dit très-puissante, très-industrieuse et nullement aveugle (p. 170 et 173), et qu'en finissant son livre, il la chante, dans une sorte d'hymne, comme une divinité. Mais ce n'est là qu'une contradiction qui lui échappe par mégarde, et sa véritable pensée est bien que la nature, qui n'est en principe que matière et mouvement, n'a rien de cette chimère qu'on se plaît à nommer Dieu ou la Providence.

Mais si d'Holbach traite ainsi ce qu'il appelle le panthéisme, que doit-il faire à l'égard du déisme, qui donne encore bien plus à l'idée vaine de Dieu? Il le ménage beaucoup moins; seulement, comme il l'a déjà directement ou indirectement plus d'une fois rencontré sur son chemin, il n'a plus d'armes bien nouvelles à diriger contre lui, et après que, parmi toutes ses ordinaires déclamations contre les théologiens et les prêtres, ces *fabricateurs de dieux* (p. 215), selon ses expressions, il s'est écrié encore une fois : « Que l'on ne dise pas que l'existence de Dieu est au moins un problème, c'est tout simplement une impossibilité (p. 216); pouvons-nous croire à l'existence d'un être dont nous ne pouvons rien affirmer et qui n'est qu'un amas de négations ou de privations de tout ce que nous connaissons? » (P. 219.) Que lui reste-t-il à ajouter? Peu de chose; il répondra bien, sans doute, à ceux qui réclament, dans leur pieux enthousiasme, en faveur d'un Dieu nécessaire à leur bon-

heur, que la vérité ne rend pas malheureux (p. 220); que leur Dieu, qui d'ailleurs n'est ni bienfaisant ni juste, qui n'est qu'un vain fantôme, ne peut être de rien dans leur destinée; que la religion n'est jamais qu'une manière de se créer, de se faire en soi-même un Dieu selon son humeur et son goût; que la divinité n'existe jamais que dans l'imagination des hommes et prend toujours nécessairement la teinte de leur caractère (p. 234) : affaire de tempérament et d'organisation; il n'y a rien là qu'on ne sache déjà des raisons de d'Holbach; et quand il finit par dire : « Ne vaut-il pas mieux se jeter dans les bras d'une nature aveugle, privée de sagesse et de vues, que de trembler toute sa vie sous la verge d'une intelligence toute-puissante et qui n'a combiné ses plans sublimes que pour que les faibles mortels eussent la liberté de les contrarier et de les détruire (p. 251), il ne nous apprend rien par ces paroles que nous n'ayons déjà entendu de sa bouche.

Cependant, puisqu'il insiste pour faire encore la critique de l'idée de Dieu, quant aux avantages qu'on lui attribue, ayons la patience de le suivre dans cette dernière discussion; nous n'en serons que mieux édifiés sur tout l'esprit de son système.

La croyance en Dieu est une erreur, c'est chose convenue. Or, de quelle utilité peut être cette erreur? Bacon a eu raison de dire que la pire des choses est l'erreur déifiée. Qu'attendre donc de celle-là qui a Dieu même pour objet? En morale, on peut bien s'en passer; elle y est inutile, si même elle n'y est nuisible. La religion, soit naturelle, soit révélée, ne nous dispose point à la vertu, elle nous pousse plutôt à la haine, à la discorde et à la guerre. « Il faut aux hommes une morale humaine; celle des déistes sera toujours nuisible à la terre; les dieux cruels ne peuvent être servis que par des sujets cruels,

et nous voyons que toutes les nations reconnaissent un dieu souverainement méchant (p. 259).

Et puis viennent encore de nouveau ici, comme on peut bien s'y attendre, contre les prêtres et les rois, contre tous les chefs de sociétés, ces longues et lourdes pages qui fatiguaient Voltaire, faisaient froncer le sourcil à Frédéric, et déterminaient d'Alembert à écrire familièrement au premier, au nom du second, que d'Holbach, en confondant ainsi la cause du trône et de l'autel, était un gâte-métier.

Et quand on croit que l'auteur a fini, parce qu'il est arrivé au terme d'un chapitre, il recommence de plus belle. Pour nous, abrégeons et ne nous arrêtons qu'à ce qui peut nous donner quelques lumières de plus sur toutes les prétentions de cet étrange système.

D'Holbach a apprécié à sa manière l'influence de l'idée de Dieu sur la morale, il va en faire autant à l'égard des sciences.

A son sens, l'hypothèse théologique n'a encore pu donner la solution d'aucune difficulté et en a suscité un grand nombre. « Ennemie née de l'expérience, la théologie, science surnaturelle, a été un obstacle invincible à l'avancement des sciences naturelles, qui l'ont presque constamment rencontrée sur leur chemin. La physique, l'histoire naturelle, l'anatomie, n'ont eu la permission de rien voir qu'à travers les yeux malveillants de la superstition. » (P. 311.)

Et elle n'a pas été moins contraire à la science politique. Pour en juger, il n'y a qu'à comparer entre elles la politique de la religion et celle de la nature. L'une déprave le citoyen et l'autre le perfectionne. « La nature dit à l'homme : Tu es libre ; nulle puissance sur la terre ne peut légitimement te priver de tes droits. La religion lui crie qu'il est un esclave, condamné par son Dieu à

gémir toute sa vie sous la verge de fer de ses représentants (p. 302). La nature, consultée par les princes, leur apprendrait qu'ils sont des hommes et non des dieux ; qu'ils sont des citoyens chargés par d'autres citoyens de veiller à la sûreté de tous ; que les lois ne doivent être que l'expression de la volonté publique ; qu'ils doivent commander à des âmes nobles et vertueuses et non à des esclaves ; que ce n'est que par des bienfaits qu'ils peuvent mériter l'amour des peuples, etc. » Suit tout un discours de la nature, qui, sous forme de prosopée, dit à peu près les mêmes choses (p. 308) ; mais je le supprime pour abréger, et je poursuis en me hâtant de plus en plus vers le terme de cette analyse.

Inutile ou nuisible sous tous ces rapports, ce que nous avons donc de mieux à faire à l'égard de l'idée de Dieu, c'est de la négliger, d'en négliger l'objet ; de laisser Dieu, par conséquent, pour nous en tenir à la nature, de suivre la ligne qu'elle nous a tracée sans nous en détourner pour des chimères (p. 316).

Il n'y a pas même à essayer d'éclairer et de rectifier cette idée ; nous en sommes incapables. Pour connaître véritablement Dieu, il faudrait être soi-même dieu ; et comment le connaîtrions-nous, quand à peine nous nous connaissons nous-mêmes ? Mais en supposant qu'une telle idée fût possible, à qui le serait-elle ? Ce ne serait certainement pas au peuple, non plus qu'aux gens du monde, aux grands, aux femmes et aux jeunes gens, en un mot, à ceux qui en auraient le plus besoin ; ce serait aux prêtres et aux métaphysiciens. Et à quoi leur servirait-elle ? Mais ce n'est là qu'une hypothèse ; le fait est que l'idée de Dieu est une grande erreur, et cela par la faute de Dieu même, si par hasard il *est*. Comment, en effet, s'il *est*, dit d'Holbach, et s'il a les attributs qu'on lui prête, concilier ces attributs avec l'ignorance invin-

cible dans laquelle il laisse les hommes sur son compte? Pourquoi ne pas se manifester à toute la terre? N'aurait-il donc pas les moyens de se montrer? Au lieu de tout ce qu'on imagine de miracles, de signes bizarres et mystérieux qu'il aurait employés pour se faire connaître, que n'a-t-il en quelque sorte écrit son nom, ses attributs, ses volontés formelles en caractères ineffaçables et lisibles également pour tous les hommes? (P. 324.) Personne alors n'aurait pu douter de son existence, de ses perfections et de ses desseins; mais rien de tel n'a été fait, et la théologie, qui s'est donné la mission de l'affirmer et de l'expliquer, n'a su que se contredire et se confondre.

Et puis, s'il *est*, comme on le suppose, et tel qu'on le suppose, à quoi bon nous occuper de notre condition et de notre destinée? S'il est infiniment sage, pourquoi nous nquiéter de notre sort? S'il est infiniment bon, pourquoi le craindre? S'il sait tout, pourquoi l'avertir par nos prières? S'il est partout, pourquoi lui élever des temples? S'il est juste, comment croire qu'il punisse des crimes qui n'en sont pas? S'il est tout-puissant, comment l'offenser, lui résister? S'il est immuable, comment changer ses décrets? (P. 326.) Plus simplement, et pour prêter à d'Holbach une expression qui lui manque, mais qui aurait dû lui venir, s'il y a un Dieu, à quoi bon une religion? et que pourrait appréhender un athée vertueux? O Dieu! dirait-il, père qui t'es rendu invisible à ton enfant! moteur inconcevable et caché que je ne puis découvrir! pardonne si mon entendement borné n'a pu te connaître dans une nature où tout m'a paru nécessaire. Pardonne si mon cœur sensible n'a pu démêler tes traits augustes sous ceux de ce tyran farouche que le superstitieux adore en frémissant. Je n'ai pu voir qu'un vrai fantôme dans cet assemblage de qualités inconciliables dont l'imagination t'avait revêtu. Comment mes yeux

grossiers auraient-ils pu t'apercevoir dans une nature où tous mes sens n'ont jamais pu connaître que des êtres matériels et des formes périssables? . . . . . Et il continue longuement sur ce ton, reprenant pour la vingtième fois ses différents arguments contre Dieu : et la conclusion qu'il en tire ici, revient toujours à peu près à ce que je viens de dire : S'il y a un Dieu, à quoi bon la religion, laquelle n'est d'ailleurs, selon les termes de d'Holbach, qu'un effet purement physique, qu'un relâchement de nerfs, qu'un abaissement du baromètre de notre entendement (p. 336). « Ne serait-ce pas ainsi que, sans recourir à des grâces, à des inspirations, à des visions, à des mouvements surnaturels, on pourrait rendre compte de ces états incertains et flottants où nous voyons parfois tomber des personnes, d'ailleurs éclairées, quand il est question de religion? » (P. 336.)

D'Holbach approche enfin du terme de son œuvre ; il ne lui reste plus qu'un pas à faire pour y toucher; il n'a plus qu'à se demander certaines choses de l'athéisme, comme, par exemple, s'il peut être dangereux à la société, s'il peut être embrassé par le vulgaire. Et même ce sont là des questions qu'il a déjà plus d'une fois abordées. Aussi les traite-t-il ici surtout dans la vue particulière d'en faire sortir l'apologie de l'athée. Or, veut-on se faire une idée de la manière dont il l'entend; il n'y a qu'à le voir essayer de prouver que l'athée n'est pas impie, par cette singulière raison, que l'homme qui ne reconnaît pas Dieu, et aux yeux duquel Dieu n'est pas, ne saurait lui faire injure. Etre impie, veut-on savoir au fond ce que c'est selon lui? Suis-je bien loin de sa pensée en la traduisant par ces termes : C'est faire à Dieu l'offense de croire qu'il existe. D'un autre côté, qu'est-ce qu'être pieux, toujours en son sens? C'est servir sa patrie, être utile à ses semblables, observer les saintes lois

de la nature; c'est être humain, équitable, bienfaisant, raisonnable et sensé, et l'athée est capable de toutes ces vertus; il l'est, par conséquent, de piété (p. 353). Sur quoi on peut encore dire à d'Holbach : Oui, ce serait de la piété, s'il s'y mêlait l'idée de Dieu, si tout cet amour du prochain se sanctifiait par celui du Créateur; si l'esprit, en un mot, l'intention, le cœur, étaient à Dieu. Mais où Dieu n'est de rien, il peut y avoir encore de l'humanité, des vertus humaines, il n'y a plus de vraie piété. Qu'on remarque, au surplus, ici le singulier raisonnement de d'Holbach; ce qu'il soutenait, il y a peu d'instants, revenait à dire : Si vous voulez de Dieu, point de religion. Il dirait volontiers maintenant : Si vous voulez de la religion, point de Dieu.

Mais laissons-le achever son apologie de l'athée; il a encore plus d'une lance à rompre en sa faveur. Il semble que l'athéisme soit le dernier degré du délire et de la perversité du cœur, dit-il (p. 360). Les plus modérés taxent de folie et de sédition celui qui ose contester à ce souverain imaginaire des droits que le bon sens n'a jamais reconnus (p. 352). Que répondre à cela? que c'est au lecteur à juger si le système de l'athéisme est aussi absurde que voudraient le faire croire ces profonds spéculateurs. Il est vrai que, peut-être, jusqu'ici, il n'a pas été développé dans toute son étendue et avec tous ses avantages; mais à présent on ne peut en ignorer, et c'est à la candeur, à la bonne foi et à la raison de décider si ce système est destitué de fondement (p. 361). Les athées sont rares, d'accord; mais à quoi cela tient-il? à des préjugés auxquels le grand nombre, et même des penseurs très-éclairés, n'échappent guère. Mais n'a-t-on pas suffisamment prouvé que le mot de *Dieu*, comme celui de *hasard*, n'indiquent que l'ignorance des vraies causes, lesquelles doivent être cherchées dans la matière, ses

propriétés et ses forces (p. 363); et puis, si par athée on désigne un homme qui nierait l'existence d'une force inhérente à la matière, sans laquelle on ne pourrait concevoir la nature, et si c'est à cette force que l'on donne le nom de Dieu, il n'y a point d'athée (p. 364); mais si par athées l'on entend des hommes dépourvus d'enthousiasme, guidés par l'expérience et le témoignage de leurs sens, qui ne voient dans la nature que ce qui s'y trouve réellement, qui n'aperçoivent et ne peuvent apercevoir que la matière essentiellement mobile et active, diversement combinée;..... si par athées on entend des physiciens qui, sans recourir à une cause chimérique, croient qu'on peut tout expliquer par les rapports des corps, leurs affinités, leurs analogies, leurs attractions et leurs répulsions;..... si par athées l'on entend des gens qui ne savent point ce que c'est qu'un esprit, il y en a un très-grand nombre (p. 365).

Si l'on veut, d'un autre côté, donner le nom d'athées à ceux qui sont forcés d'avouer qu'ils n'ont aucune idée de la chimère qu'ils adorent, qui, à force de négations, en font un pur néant, le monde est rempli d'athées (p. 367).

D'après tout ce qui vient d'être dit, l'athéisme est-il donc dangereux pour la société? Nullement; il ne répugne à aucune vertu sociale. « L'athée, en effet, est un homme qui connaît les lois de la nature et ce qu'elles lui imposent; il a de l'expérience, et cette expérience lui prouve à chaque instant que le vice peut lui nuire; que les fautes, les plus cachées, peuvent se déceler et se montrer au grand jour; que la société est utile à son bonheur, et que son intérêt exige qu'il s'attache à sa patrie qui le protége. » (P. 373.) De plus, l'athée ou le fataliste croyant à la nécessité, ses spéculations morales, fondées sur ce principe, sont bien plus fixes et plus in-

variables que celles qui portent sur un dieu changeant d'aspect suivant les dispositions et les passions de ceux qui l'envisagent (p. 374). Il faut laisser chacun plaider sa cause comme il l'entend, surtout quand c'est la partie adverse qui parle. Mais, en vérité, on conviendra que justifier, sous le rapport de la morale, l'athéisme par le fatalisme, est une singulière manière de le faire valoir. On peut douter que l'auteur gagne ainsi son procès, et, s'il le perd, il n'y a pas, je pense, beaucoup à s'en affliger.

Une autre raison que d'Holbach donne en faveur de l'athée, c'est que, s'il est inconséquent et qu'il ne mette pas sa conduite d'accord avec ses maximes, il ne fera que ce que font à chaque instant les autres hommes, et ce ne sera pas comme athée, comme philosophe, mais comme individu peu sage qu'il péchera (p. 375). L'athée vicieux ne l'est pas plus que toute autre personne; un tyran athée n'est pas plus à craindre qu'un tyran fanatique, un incrédule qu'un enthousiaste, un athée intempérant et voluptueux qu'un superstitieux qui allie la licence et le libertinage avec les notions religieuses (p. 377). L'athée, quand il commet des crimes, ne peut, du moins, prétendre que c'est son dieu qui l'ordonne (p. 379).

Il faut encore laisser en toute charge à d'Holbach la responsabilité de cet argument. Il a dû, quand il l'a choisi, en mesurer la force, tout comme aussi quand il dit que, s'il s'est trouvé des athées qui aient nié la distinction du bien et du mal, ou qui aient osé saper les fondements de la morale, ils ont très-mal raisonné (p. 351). Et comment cela ? Ils niaient Dieu, l'âme, la liberté et l'immortalité; comment, dans ces conditions, auraient-ils pu encore logiquement, et avec conséquence, soutenir la morale ? L'athéisme, du moins, dit d'Holbach, laisse les hommes tels qu'ils sont (p. 384). La belle avance ! Comme si

une philosophie devait rester sans effet sur ceux auxquels elle s'adresse; comme si elles ne devait pas les éclairer, les guider, les corriger, les améliorer ! Et puis, est-il vrai que l'athéisme pris au sérieux, comme une règle de vie et non comme un simple jeu de la pensée, ne fasse rien à l'âme, qu'il n'y jette pas au moins de terribles doutes et une amère tristesse? Quel mal ont fait à leur pays Epicure et Lucrèce, Hobbes et Spinosa? demande l'auteur; il fallait demander, non ce que leurs personnes, mais ce que leurs systèmes accrédités, appliqués et pratiqués, auraient pu y produire.

Quoi qu'il en soit, d'Holbach est convaincu que comme l'athéisme est la vérité, il est par là-même innocent, et que quand on voudra utilement s'occuper du bonheur des hommes, c'est par les dieux que la réforme devra commencer (p. 418). Il est vrai que la tâche sera peut-être un peu difficile. On ne parvient pas aisément à faire oublier à tout un peuple ses opinions religieuses et sa foi. Il en est de l'athéisme comme de toutes les sciences profondes et abstraites : il n'est pas fait pour le vulgaire. Cependant, peu à peu, des principes qui paraissaient étranges ou révoltants, quand ils ont pour eux la vérité, s'insinuent dans les esprits, se répandent au loin et produisent d'heureux effets dans la société (p. 420-421). Pourquoi n'en serait-il pas ainsi de ceux de l'athéisme ? et puis le destin conduira peut-être au trône des souverains instruits, équitables, courageux, bienfaisants, qui, reconnaissant la vraie source des misères humaines, tenteront d'y appliquer le remède que la sagesse leur fournira; peut-être sentiront-ils que les dieux dont ils prétendent emprunter leur pouvoir sont les vrais fléaux de leurs peuples, et agiront-ils en conséquence. Pourquoi l'athéisme n'aurait-il pas son Constantin ? pourrait-on faire dire à d'Holbach, en abondant dans son sens,

pourquoi Frédéric ne serait-il pas le prince appelé à introniser la foi nouvelle? Il ne s'y trouve qu'un obstacle, c'est que Frédéric, par politique si l'on veut, plus peut-être que par sentiment et intime conviction, prend en personne la plume pour réfuter d'Holbach et repousser son athéisme comme son fatalisme ; il ne sera donc pas l'apôtre couronné de l'athéisme, que celui-ci cherche et appelle de tous ses vœux.

Du reste, l'athéisme n'est si rare que parce que tout conspire à enivrer l'homme, dès l'âge le plus tendre, d'un enthousiasme éblouissant (p. 431). Il n'y a pas jusqu'aux physiciens, prévenus, il est vrai, qui y concourent par leur démonstrations de l'existence de Dieu, tirées des causes finales, de l'ordre de la nature, etc., etc. Ils sont en extase à la vue des mouvements périodiques et réglés des astres, des productions de la terre, de l'accord étonnant de toutes les parties des animaux. Mais ils oublient alors les lois du mouvement, les forces de l'attraction, de la répulsion, etc. (p. 340).

Ainsi donc, quand les princes et les physiciens voudront bien s'en mêler, les affaires de l'athéisme pourront prendre un assez bon tour; telle est du moins la conclusion qui sort des différentes considérations auxquelles vient de se livrer l'auteur.

C'était le dernier point qu'il s'était proposé de traiter ; à proprement parler, son ouvrage est donc terminé; nous avons tout le *Système de la nature*. Mais si l'on peut dire de cette triste philosophie qu'elle a aussi comme sa religion, sa dévotion, et son pieux enthousiasme, quelques dernières pages sont consacrées à rendre ces sentiments dans d'Holbach. C'est ainsi qu'animant et personnifiant la nature, il la fait parler et dicter ses commandements et sa loi. « Ecoutons la voix de la nature, s'écrie-t-il ; que nous dit-elle? Essuie les pleurs de

l'innocence opprimée; que les larmes de la vertu et de la détresse soient recueillies dans ton sein; que la douce chaleur de l'amitié sincère embrase ton cœur honnête; que l'estime d'une compagne chérie te fasse oublier les peines de la vie; sois fidèle et tendre; que, sous les yeux de parents unis et vertueux, les enfants apprennent la vertu. Sois juste, parce que l'équité est le soutien du genre humain; sois bon, parce que la bonté enchaîne tous les cœurs; sois indulgent, parce que, faible toi-même, tu vis avec des êtres aussi faibles que toi; sois doux, soit reconnaissant, sois modeste; pardonne les injures, fais du bien à celui qui t'outrage; sois retenu, tempérant, chaste; sois bon citoyen; en un mot, sois homme, sois un être sensible et raisonnable. Garde-toi de te plaindre de ton sort, et, ne t'y trompe pas, c'est moi qui punis, plus sûrement que les dieux, tous les crimes de la terre; c'est moi qui ai formé les cœurs et les corps des mortels. Si tu doutais de mon autorité et du pouvoir irrésistible que j'ai sur eux, considère les vengeances que j'exerce sur tous ceux qui résistent à mes décrets. » (P. 450.) Tel est, réduit à ses traits principaux, le discours que d'Holbach appelle le *Code de la nature*. Il le fait suivre d'une sorte de prière ou d'*élévation* à cette même nature, et par suite à la vérité, à la raison et à la vertu, qu'il invoque comme des *déités* secourables, ce sont ses termes, pour soumettre les cœurs.

Tant il est vrai qu'on n'échappe guère au divin, tout en n'en voulant pas, et que, même en niant Dieu, on finit par avoir ses *déités*, sa religion dans son athéisme, sa dévotion à la *matière*, à défaut de foi à la Providence. Telle est l'idolâtrie de d'Holbach; et, je l'avoue, je ne la combattrais pas, je me bornerais à la faire remarquer, si je ne retrouvais ici Voltaire, qui, soit en vers, soit en

Or, selon d'Holbach, on s'est trompé en l'une parce qu'on s'est trompé en l'autre. Ainsi, comme on l'a prétendu, l'homme n'est pas par essence et d'origine méchant; il n'est pas une bête féroce; il cherche le bonheur; il a des passions qui l'y portent avec plus ou moins de vivacité. Il faut le traiter en conséquence; et pour parler d'abord de la morale, elle doit consister à se rendre heureux par le bonheur qu'on procure aux autres (p. 25).

Or ce n'est pas ce qu'enseignent les religions. Demandez, en effet, aux théologiens de tous les pays ce que c'est que la morale : ils vous diront que c'est l'art de plaire aux dieux. Et ces dieux, que sont-ils? On le sait assez : « Le caprice, la licence, la violation de toute équité : voilà les modèles qu'on propose à des hommes raisonnables, faits pour vivre en société, témoin les dieux païens, le dieu jaloux, inconstant, vindicatif et sanguinaire des Juifs. » Le dieu des chrétiens n'est pas un guide plus sûr pour nous conduire à la vertu. Le christianisme, avec son Dieu et l'autre vie, que produit-il? « Une crédulité stupide, un espoir vague d'une félicité idéale, une humilité rampante, propre à briser les ressorts de l'âme; des austérités, des abstinences, des supplices volontaires, Voilà les perfections merveilleuses qu'il propose aux hommes d'atteindre. » (P. 30.) Il est vrai qu'il leur recommande aussi la charité, mais cet amour du prochain n'est qu'une vertu de parade.

Toute morale religieuse tend à diviser et à opposer les hommes, au lieu de les rendre plus sociables. Rien donc de plus désavantageux à la morale humaine que de se combiner avec la morale religieuse.

Et la morale des philosophes, de ceux de l'antiquité particulièrement, ne lui vaut guère mieux, car elle a aussi son côté religieux, excepté dans Épicure. Les Pythagore, les Socrate, les Platon étaient formés par les leçons

des prêtres. Les vertus d'un Diogène ne ressemblent-elles pas beaucoup à celles d'un capucin ou d'un trappiste? Les Pythagoriciens ne sont-ils pas comme nos Chartreux?

Et quant à la morale des philosophes modernes, il n'y a pas à y faire beaucoup plus de fond; car, parmi eux, les uns, égarés dans les régions de la métaphysique, nous parlent de règles des mœurs éternelles, immuables, indépendantes de la Divinité elle-même; les autres prennent pour principe un prétendu sens moral, un instinct, une bienveillance, un amour parfait et désintéressé de la vertu. Or toutes ces idées sont des abstractions chimériques. D'autres se sont imaginé que la morale n'a point de principes constants et ne peut être regardée que comme une affaire de convention, et que les devoirs ne sont fondés que sur les caprices de la mode et les lois de la société; c'est également une erreur.

Il y a donc à dégager tout à fait, pour l'avoir pure, la morale humaine de celle des religions et de celle des philosophies, telles du moins qu'elles sont pour la plupart, et à la prendre en elle-même, selon que la donne la sagesse.

Or, ainsi prise et définie, que nous enseigne-t-elle en somme? Que, comme l'homme est avant tout un être sensible, capable d'intelligence et de raison, son but dans la vie est le bonheur ou le plaisir continué, recherché au moyen de la raison; que, par conséquent, il doit d'abord se conserver, puisque pour jouir du bonheur il faut exister, et, afin de se conserver, mettre du choix dans ses plaisirs; ensuite, conserver les autres comme moyens de sa propre félicité. En sorte que le bien-être pour la sensibilité physique à l'aide de la raison, voilà en deux mots l'esprit de cette morale. « Ce n'est donc que son propre bonheur, son plaisir continué, son bien-être assuré, la

plus complète satisfaction de sa sensibilité physique, que l'homme doit se proposer dans toutes ses actions (p. 62). Il ne doit jamais se séparer de lui-même un seul instant de sa vie ; il y doit mettre toute sa prudence, qui n'est que l'intérêt éclairé par la prévoyance. » (P. 63.)

Après avoir ainsi établi les principes généraux de la morale, d'Holbach passe aux pratiques qu'on doit en tirer, ou aux *devoirs de l'homme* et à *l'obligation morale* (p. 70).

« Les devoirs de l'homme sont les moyens que, par la nécessité des choses, il est forcé de prendre pour obtenir le bien-être, vers lequel il tend sans cesse. » (P. 70.)

Il en a envers lui-même : telles sont la tempérance, la modération et la retenue ; il en a envers ses semblables : ce sont les moyens qu'il est forcé de prendre pour les engager à concourir à sa propre félicité, ou à s'unir d'intérêt avec lui. » (P. 71.)

Naturellement il n'en a point envers Dieu, puisque Dieu n'existe pas.

Par suite, *l'obligation morale* est la *nécessité* d'être utile à soi-même par soi ou par autrui; elle est fondée sur le besoin d'obtenir un bien ou d'éviter un mal (p. 71).

Après la question des devoirs vient celle de la vertu, laquelle n'est qu'une disposition habituelle à les accomplir, ou à rechercher le bien-être par les moyens qui le procurent. Par conséquent, elle n'est ni ce que dit Platon quand il la considère comme si belle que, si elle pouvait être vue des yeux du corps, tous les hommes en seraient charmés, ce qui est n'en parler que vaguement et par imagination ; ni ce qu'on la suppose quand on se la représente comme désirable par elle-même et comme sa propre récompense; c'est de son utilité qu'elle tire tout

son prix. Il est bien entendu qu'elle ne doit pas davantage être considérée comme une manière de se conformer à la volonté de Dieu (p. 80). Elle est le fruit de l'expérience et de la réflexion, appliquées à la recherche et à l'acquisition de l'utile (p. 82). En ces termes, la vertu doit nécessairement être aimée de l'homme.

Après la vertu en général, l'auteur parle de la vertu en particulier ou des différentes espèces de vertus; et d'abord de la justice, qui est une disposition habituelle à faire ou à laisser jouir chacun des facultés, des droits et des choses nécessaires à sa conservation et à son bonheur. Elle est, dit Pythagore, le sel de la vie; elle conserve tout et garantit tout de la corruption; elle doit être l'objet principal des gouvernements.

Une branche de la justice est l'humanité, laquelle consiste à porter des secours et à faire du bien à tous les individus indifféremment (p. 110). De même la tempérance, qui n'est qu'une manière d'être juste envers nous-mêmes et envers les autres; de même encore la bienveillance, la bienfaisance, la pitié, la force d'âme et la prudence.

Si telles sont les vertus, on comprend quels sont les vices; ils en sont les contraires.

Si toutes les vertus reviennent à la sociabilité, tous les vices ont leur principe dans la méchanceté ou la disposition à lutter seul contre tous et contre son propre bonheur (p. 116). Toutes les vertus ont pour fond la justice; tous les vices, par opposition, se résolvent dans l'injustice; et si la justice est la vraie base de la vie sociale, l'injustice en est le renversement (p. 116). Insensibilité, colère, vengeance, amour exclusif de nous-mêmes, orgueil, lâcheté, intempérance, tels sont les principaux vices.

Justice et injustice, vertu et vice, tout cela a rapport à

la société. Or la société est une condition d'inégalité et non d'égalité; par conséquent, la justice consiste à respecter la société dans tout ce qu'elle a de légitimes inégalités; l'injustice, à la troubler sous le même rapport (p. 140).

Du reste, que la société soit utile et nécessaire à l'homme, qu'elle soit pour lui un état de progrès, c'est ce que peut seule contester une philosophie chagrine, qui, dans des spéculations chimériques, préfère la vie sauvage à la vie civilisée (p. 202). La plupart de ceux qui nous parlent de l'état de nature semblent s'en être fait une fausse idée : entendent-ils par là un état dégagé de tout lien, de tout rapport, de tout devoir? Mais c'est un état absurde, imaginaire. Tout homme est né d'un père et d'une mère, et, par conséquent, est le fruit d'une société qui, au moins dans son enfance, fut utile à sa conservation, et dont par la suite il éprouve encore le besoin. La philosophie, qui doit avoir pour principe l'amour des hommes, doit donc leur prêcher la société; c'est la philanthropie et non la misanthropie qui doit animer tout homme ami de la sagesse (p. 210). « Exiger peu des hommes et leur faire tout le bien dont on se sent capable, voilà la vraie sagesse, la vraie morale, le grand art de vivre en société. » (P. 211.)

Je n'ai pas, je pense, besoin de faire la remarque que les dernières réflexions de d'Holbach se rapportent à Rousseau; mais elles sont aussi dirigées contre d'autres; c'est ce que semblent du moins indiquer ces mots : Gardons-nous de prêter l'oreille aux conseils de la superstition, qui nous exhorte à fuir le monde et à vivre pour nous seuls.

Ici se termine la première partie du *système social* et commence la seconde; celle-ci, consacrée à la politique, comme l'autre à la morale, et toutes deux liées entre elles

comme les sciences qu'elles ont pour objet. Qu'est-ce, en effet, que la politique? Encore la morale, mais devenue publique; c'est la morale des nations, la morale avec le gouvernement pour instrument, comme le dit l'auteur (p. 19 et 20). L'élément nouveau de la question est donc ici le gouvernement. Il s'agit donc de savoir ce que doit être le gouvernement, pour que les règles de la morale soient observées par les peuples. Et d'abord que le gouvernement soit nécessaire à cette fin, c'est ce qui paraît évident, si l'on considère que les hommes réunis en société n'ont pas assez d'expérience, de prudence et de raison pour se passer de lois, de magistrats qui les fassent exécuter, de législateurs et de souverains qui les décrètent (p. 6). « Mais la plupart des sociétés ressemblent à des vaisseaux dont la conduite est confiée à des pilotes dépourvus d'expérience, qui, au lieu de les diriger au port, les font échouer contre des écueils, où ils périssent eux-mêmes. » Il faut donc chercher quel doit être le gouvernement qui convient le mieux possible au but de son institution. Le gouvernement est la somme des forces sociales déposées entre les mains de ceux qui sont jugés les plus propres à conduire les hommes au bonheur (p. 6). Quel doit être l'usage de ces forces et à qui doivent-elles être confiées?

Avant tout, il y a les lois naturelles, celles qui découlent immédiatement de la nature de l'homme et qui ne se proposent que son bonheur, son bien-être. Les lois civiles ou du gouvernement n'en doivent être qu'une application aux besoins d'une société particulière. Nulle loi civile ne peut légitimement être établie en violation des lois naturelles. Telle est la condition première du gouvernement. Il n'aurait plus sa raison d'être et ne répondrait plus à sa fin, s'il ne s'y conformait pas exactement.

Mais il ne serait pas mieux et à meilleur titre gouver-

nement, si les personnes chargées de la conduite de la société n'avaient cette fonction, cette autorité, cette souveraineté en vertu d'un contrat équitable qui les lie, comme les sujets auxquels elles commandent, et si elles ne satisfaisaient pas fidèlement à ce contrat. « Il n'y a de souverain légitime que de l'aveu de sa nation. » (P. 11.)

Or, il y a des formes qui sont plus convenables que d'autres pour assurer au gouvernement un tel caractère. Sera-ce la monarchie, l'aristocratie ou la démocratie? Pour en juger, il faut voir celle de ces formes qui donne le plus de liberté; car, comme la liberté est le pouvoir de prendre les moyens nécessaires pour se procurer le bien-être, la forme du gouvernement qui accorde le plus de ce pouvoir à une société est celle qui la sert le mieux dans l'accomplissement de sa destinée morale, et répond par conséquent le mieux au but pour lequel il est institué.

Mais, pour être mieux fixé à cet égard, il faut bien s'entendre sur la liberté. Elle ne consiste pas, comme quelques-uns se l'imaginent, dans une égalité prétendue entre les citoyens, cette chimère adorée dans les Etats démocratiques, mais totalement incompatible avec notre nature, qui nous rend inégaux par nos facultés soit du corps, soit de l'esprit. Cette égalité serait injuste, et contraire à la société, qui veut que les citoyens les plus utiles à la chose publique soient les plus honorés, les mieux récompensés, sans être pour cela dispensés de la loi générale, qui prescrit à tous des règles uniformes (p. 41). La vraie liberté consiste à se conformer à des lois qui protégent le riche et le pauvre, le grand et le petit, le souverain et le sujet (p. 42). Quelle que soit donc la forme du gouvernement, on est libre partout où la licence est réprimée et les lois respectées; esclave, au contraire, partout où ceux qui gouvernent peuvent se

mettre au-dessus de la justice et des lois (p. 42). Malheureusement il n'existe pas encore de forme de gouvernement par laquelle la liberté publique soit complétement assurée (p. 44). Toutefois le gouvernement par représentants, et par représentants bien choisis, paraît le plus propre à garantir une telle liberté (p. 50). A cette fin, le droit d'élire ne doit être accordé qu'à de vrais citoyens, c'est-à-dire à des hommes intéressés au bien public; c'est pourquoi il n'est pas pour la populace désœuvrée, les vagabonds, les âmes viles et mercenaires (p. 51).

Rien de plus sage assurément que la plupart de ces maximes, et j'en prends occasion pour faire une observation qui n'aura, au reste, échappé à personne : c'est que d'Holbach, qui, en métaphysique, en psychologie, avance de telles énormités, en politique (je ne dis pas en morale, car là aussi il est loin d'être irréprochable), mais en politique, à proprement parler, paraît assez plausible. A quoi cela peut-il tenir? Ne serait-ce pas à ce que le XVIII^e^ siècle est avant tout un siècle politique; à ce que le sens y est politique encore plus que philosophique; à ce qu'il s'entend mieux à la science de la conduite, de la réforme et de l'amélioration des sociétés qu'à celle de Dieu et de l'âme, et qu'il s'en soucie un peu plus; à ce qu'il est plus occupé et plus intelligent de ce monde que de l'autre, et qu'en tout sa grande affaire, celle qu'il comprend et traite le mieux, est le temporel et non le spirituel? Ainsi fait d'Holbach, homme de son siècle, quoiqu'il n'en soit pas une des gloires, et auquel peut-être il doit d'être un passable politique, tout en étant un assez vulgaire et un très-fâcheux métaphysicien.

A celles de ses maximes que j'ai déjà rapportées, on peut en ajouter quelques autres dans le même sens. « Un gouvernement, dit-il, quel qu'il soit, est fait pour la nation, et non la nation pour le gouvernement; et une

nation est en droit de révoquer, d'annuler, d'étendre, de restreindre, d'expliquer les pouvoirs qu'elle a donnés. Elle peut non-seulement résister au tyran qui l'outrage et travailler à sa ruine, mais encore elle peut le traiter en ennemi, s'il a violé ses lois. Mais ce droit n'appartient cependant à aucun citoyen isolé; nul ne pourrait ainsi sans crime se rendre juge dans sa propre cause. Le plus juste des princes, le plus cher à son peuple, ne serait pas à couvert des attentats d'un fanatique ou d'un scélérat, s'il était permis à tout citoyen de juger et de punir les chefs de la société. C'est à des lois fondées sur la justice et la prévoyance qu'il appartient de fixer les droits des princes et les limites de l'obéissance des sujets. C'est d'après ces lois, et non d'après le caprice ou le ressentiment d'un citoyen souvent aveugle, que les souverains doivent être jugés et traités. » (P. 55.)

Après avoir ainsi parlé du gouvernement et de ses règles, d'Holbach s'occupe des princes, marque les différentes espèces de bonheur qui les attendent s'ils remplissent bien leurs devoirs, les qualités qui leur sont nécessaires pour y suffire, et les causes qui peuvent les égarer. A ce sujet, il dit : L'art de régner, le plus important de tous, est le seul qu'on ait droit d'exercer sans l'avoir jamais appris (p. 91). Devons-nous donc être surpris de trouver si peu de bons princes sur la terre? Que faire d'un enfant volontaire, inappliqué, continuellement dissipé, corrompu par la flatterie dès le moment qu'il est né, que tout le monde entretient de sa grandeur future, à qui ses maîtres ne parlent qu'en tremblant, et que son gouverneur est forcé d'appeler *monseigneur*... (p. 93). Il est difficile de ne pas croire que, dans ces quelques traits et d'autres qu'il y joint, l'auteur n'ait pas eu en vue l'enfance et l'éducation de Louis XV. Il relève ensuite les inconvénients de la maxime qui dit que les

rois ne sont responsables de leur conduite que devant Dieu, et la croyance qui en fait comme des êtres d'une autre espèce, représentant la Divinité sur la terre (p. 103).

De là, passant à quelques considérations sur la guerre, qu'il juge du point de vue de sa philanthropie sensualiste, il la montre comme le plus grand obstacle à la félicité publique, aux progrès de la raison et de la civilisation, comme la ressource des despotes, et souvent la satisfaction de leur caprice et de leur vain point d'honneur. « Le vulgaire stupide a de tout temps, dit-il, admiré et révéré, comme des héros et des dieux, quelques brigands célèbres; mais, à bien juger la guerre, elle n'est certainement pas une preuve de la Providence. » (P. 123.)

J'indique, sans les analyser, parce qu'il ne s'y trouve rien que de commun, ses chapitres sur le machiavélisme ou la perfidie en politique, sur les effets naturels du despotisme, sur la corruption des cours, sur le gouvernement militaire; je me borne à remarquer que c'est toujours le même esprit, l'esprit de libéralisme, avec le sensualisme et le matérialisme au fond, qui en inspire les pensées, ce qui n'est pas précisément conséquent, mais ce qui s'explique cependant quand on considère qu'au XVIII^e^ siècle c'est avant tout, pour la politique, par passion et esprit de parti qu'on fait de la philosophie, et qu'à ce compte le sensualisme se présente naturellement en face du spiritualisme comme instrument d'opposition et d'indépendance.

Mais nous voici arrivés à la troisième et dernière section du *Système social*. C'est encore de politique que d'Holbach y traitera; mais ce sera le plus souvent en généralités si communes et si vagues que l'analyse pourra en être singulièrement abrégée.

Sous ce titre : *De l'influence du gouvernement sur les*

mœurs, l'auteur recherche quels sont les causes et les remèdes de la corruption des nations.

Quant aux causes, elles ne sont en principe ni dans la nature, qui se borne à former le corps, ni dans le climat, qui contribue seulement au tempérament, mais dans le gouvernement, qui modifie l'un et l'autre, et, par conséquent, s'il est mauvais, finit par tout corrompre.

Telle est la thèse de d'Holbach. Il est étrange de la lui voir avancer à peu près en opposition à celle de Montesquieu, et on ne devait guère s'attendre que ce fût l'auteur du *Système de la nature* qui prétendît ici à plus de spiritualisme que celui de l'*Esprit des lois*. Rien n'est plus vrai cependant, et il soutient expressément « que ce n'est pas le climat qui fait les hommes, mais l'opinion, qui n'est elle-même que l'ensemble des idées transmises et perpétuées par l'éducation, la religion, la législation, et finalement, le gouvernement.[1] »

C'est surtout par les lois qu'on agit; mais trop souvent, effets de la force, du caprice, de l'avidité et d'une fausse politique, elles font plus de mal que de bien : un mauvais gouvernement et de mauvaises lois, voilà la source des crimes dans une société; et ce qu'il y a de pis, c'est que les remèdes qu'on oppose alors à la corruption des mœurs ne servent qu'à l'accroître, comme, par exemple, les supplices rigoureux, si propres à intéresser le peuple en faveur des malheureux qui les souffrent (p. 40).

Le gouvernement agit aussi par les lettres, les sciences et les arts. Ce n'est que quand il est libre que les vrais talents, les études sérieuses, l'histoire, la philosophie, la politique et la morale peuvent se développer; quand il

1. Il est sur ce point d'accord avec Helvétius.

ne l'est pas, il arrive sans peine que la nation qu'il régit devient légère, frivole et vaine, tout occupée de plaisirs et très-sujette à la corruption.

Le luxe, le commerce, par opposition à l'agriculture, le crédit, l'esprit de finance, sont également, entre les mains d'un mauvais gouvernement, de fâcheux moyens d'action. « La passion des richesses devenue épidémique dans une nation, est aussi contraire à la saine morale qu'à la saine politique; il est bien plus important pour une nation d'être heureuse que d'être riche : l'argent n'est que la représentation d'un bonheur en puissance; il ne devient un bonheur réel que pour ceux qui en savent user. » (P. 84.)

C'est donc sur tous ces points que la réforme doit porter dans un État : ainsi elle doit embrasser les lois, qu'elle s'efforcera de rendre claires, simples et conformes au bon sens naturel, et, avec les lois, la magistrature, qu'elle animera de l'esprit d'équité et d'intégrité; la cour, qu'elle rappellera à la décence et à la dignité; les citoyens, dont elle réglera la vie privée en leur inspirant l'amour de la famille et de la félicité domestique. Elle s'étendra également aux sciences et aux lettres, à la philosophie particulièrement, qu'elle travaillera à rendre simple, sensée et intelligible, n'oubliant pas que l'amour de la vérité n'est que l'amour du genre humain, la passion de lui être utile, l'ambition de mériter ses suffrages en l'éclairant et en lui faisant connaître ses intérêts les plus chers. Enfin elle sera économique, comme politique et philosophique. « Princes, législateurs, souverains, maîtres du monde, s'écrie en terminant l'auteur, écoutez donc la voix de la vérité, que la trahison empêche de percer jusqu'à vous; elle vous dira d'être justes afin d'être respectés, humains afin d'être chéris, et vos noms, honorés de la race pré-

sente, seront prononcés avec transport par la postérité la plus reculée. » (P. 164-166.)

J'ai été court sur le *Système social*, je le serai bien plus encore sur la *Morale universelle;* je me bornerai même à dire qu'elle n'est que la première partie du *Système social*, reprise et développée avec plus de détail et de particularités, laquelle n'est elle-même qu'un chapitre du *Système de la nature*, plus étendu. Je ferai toutefois cette remarque, que comme déjà, dans le *Système social*, le naturalisme, l'athéisme et le fatalisme de l'auteur sont, non pas moins réels, mais moins accusés, moins saillants que dans le *Système de la nature*, dans la *Morale universelle* ils sont encore plus effacés. Ce serait se tromper que de penser que, de l'un de ces livres à l'autre, d'Holbach s'est corrigé au fond, et qu'il est revenu par degrés de son plein et entier matérialisme à une sorte de spiritualisme. Mais ce qui est vrai, c'est qu'en avançant ainsi il a modéré, contenu, sinon retiré, son système; qu'il ne l'a plus ici qu'à l'état latent, en quelque sorte, et que sa *Morale universelle*, si on ne savait pas les liens qui l'unissent intimement à ses deux autres ouvrages, pourrait passer pour un traité de morale ordinaire, dans lequel le sensualisme, à force d'adoucissements et de ménagements, se ferait, non pas oublier, mais moins noter, plus tolérer et presque admettre, tant il paraîtrait inoffensif et correct. Diderot la vante avec effusion, il ne voudrait pas d'autre manuel de mœurs pour ses enfants. On le comprend, c'est à la fois goût pour la personne et penchant pour les doctrines et les idées de l'auteur. Mais, sans avoir ses motifs d'admiration et d'assentiment, on peut cependant dire que tout ce qu'il y avait à tirer de meilleur en matière de morale du système de d'Holbach se trouve présenté dans ce livre avec moins de diffusion et de déclamation que dans

ses autres écrits. Il y a en général pour l'humanité un certain fonds de sages maximes de vie que toute philosophie est tenue d'accepter et de professer; c'est ce fonds que d'Holbach s'est attaché à développer dans son ouvrage, sans se démentir il est vrai, mais aussi sans choquer par aucune de ces propositions monstrueuses qu'il épargne et atténue si peu dans son *Système de la nature*.

6° Appréciation de sa doctrine.

Où en suis-je maintenant de cette longue étude sur d'Holbach? Grâce à la fidèle analyse que je me suis efforcé de donner de ses principaux écrits philosophiques et aux remarques particulières que, tant en mon nom qu'en celui des juges dont j'ai successivement invoqué l'autorité, j'y ai mêlées à l'occasion, je crois avoir fait ce qui était nécessaire pour l'intelligence, et même, jusqu'à un certain point, pour la juste appréciation de la doctrine qu'il professe. Cependant, je ne me dissimule pas que, dans l'intérêt d'une discussion plus directe et plus approfondie, il faudrait qu'à ce travail, avant tout d'exposition, il en succédât un autre plus particulièrement de critique, dans lequel seraient reprises, pour être jugées une à une, les principales théories dont se compose cette doctrine; mais j'ai considéré qu'entre elles il y en a une, le naturalisme, qui précède, domine et engendre toutes les autres, et qui mérite par là même d'être plus précisément l'objet d'un sérieux examen. C'est donc à celle-là que je me suis attaché de préférence, bien sûr que, du même coup, j'atteindrais tout ce qui en dérive, et me réservant, d'ailleurs, parmi ces conséquences, de ne pas négliger la plus grave de toutes, celle qui a rapport à Dieu.

Or, le naturalisme de d'Holbach, ramené à ce qu'il a de plus général, peut se réduire à ces trois propositions, qui sont en effet capitales : 1° Il n'y a rien de plus et de mieux que la nature, ou la matière et le mouvement; 2° la nature est active par elle-même; 3° par cette activité elle produit la pensée et tout ce qui tient à la pensée. A ces trois propositions j'en opposerai trois autres qui en sont la négation ; la première, c'est qu'il y a autre chose et mieux que la nature; la seconde, que la nature n'est pas active par elle-même; la troisième, qu'elle n'a pas l'activité productrice de la pensée et de ce qui suppose la pensée.

Ainsi d'abord, je soutiens qu'il y a autre chose que la nature; il y a l'âme en effet, l'âme en nous et telle que nous l'y reconnaissons par la plus simple des expériences, par la conscience; et l'âme hors de nous et telle que nous la concluons d'après la nôtre, tant dans nos semblables que dans d'autres créatures d'un ordre moins élevé; telle aussi que nous la concevons sur de non moins positives données, dans l'auteur de toutes choses.

Bien plus, si, comme en son lieu j'essayerai de le montrer, la nature n'est pas active par elle-même, si elle n'a pas la force en elle, mais l'y reçoit seulement, avec l'âme, il y a encore quelque chose qui n'est pas la nature, c'est l'anologue de l'âme, ce sont toutes ces puissances qui, appliquées à la matière, y produisent par leur action, sous une foule de formes diverses, toute cette variété de phénomènes dont nous sommes les témoins ; il y a avec la nature les forces de la nature, qui en sont en quelque sorte l'esprit, la vertu motrice et vivifiante, la raison énergique de l'ordre qui y paraît.

Il y a donc distinctes, quoique non séparées de la nature, mon âme, celle de mes sembables, celle de certains

autres êtres créés, et, par-dessus tout, celle de Dieu; de plus, toutes les forces répandues et mises en jeu dans les animaux, les végétaux et les minéraux: et elles en sont distinctes, comme l'un l'est du multiple, l'unité active de la pluralité inerte, l'unité active avec intelligence, amour et liberté, de la pluralité aveugle, indifférente et fatale, ce qui est la cause du mouvement et de la vie dans les corps de ces corps eux-mêmes. En effet, l'âme en général, ou, si l'on veut, la force, est par son essence une et simple, douée d'activité, capable de pensée, d'affection, de volonté, ou, tout au moins, d'instinct, d'impulsion régulière et ordonnée; tandis que la nature, c'est-à-dire la matière, ne l'est par elle-même que d'union, de mobilité et de direction imprimée; de sorte que c'est tout simplement parce que *un* n'est pas *plusieurs*, parce que la cause n'est pas l'effet, et le principe d'une action l'objet de cette action, qu'il y a avec la nature autre chose que la nature.

Mais j'ajoute qu'il y a mieux précisément parce qu'il y a autre chose, car c'est cette autre chose qui lui donne son prix, en l'enrichissant de toutes les propriétés dont nous la voyons revêtue. A défaut de la force, elle ne serait que chaos, que négation d'ordre et de vie, que néant, pour ainsi dire, tant elle serait de peu dans l'être. De ces deux termes en rapport, la force et la nature, supprimez le premier, et vous supprimez le second : à la nature il faut l'homme, il faut Dieu, il faut tout ce qui a vertu pour lui prêter ce qui lui manque et ce qu'elle n'aurait pas sans la présence et l'active intervention de quelque principe supérieur, créé ou incréé.

Il y a donc autre chose et mieux que la nature, et cela depuis la plus simple et la plus bornée des forces, jusqu'à celle qui a à l'infini, pour les répandre et les dispenser sous des formes finies, où, quand et comme il lui

plaît, le mouvement, l'instinct, la vie, la pensée, l'amour et la volonté.

Si je n'insiste pas plus sur ce premier point, c'est qu'en soi il est assez clair, c'est que d'ailleurs, s'il en était besoin, j'achèverais de le mettre en lumière en examinant, comme je vais le faire, la seconde des propositions dont se compose, dans d'Holbach, la théorie de la nature.

Cette proposition, c'est que la nature est active par elle-même; or, l'est-elle en effet? voilà la question.

En l'abordant, je commencerai par rappeler que d'Holbach, grâce à une contradiction qui lui échappe sans doute, mais que nous ne devons pas négliger de relever, fournit lui-même l'argument à l'aide duquel on peut le mieux combattre et réfuter son hypothèse.

Car en même temps qu'il établit que la nature ou la matière est active par son essence, il soutient que les corps, c'est-à-dire toujours la matière, n'ont qu'un mouvement acquis, n'en ont point de spontané; et cette observation me donne l'occasion de m'expliquer avant tout sur la manière dont on peut entendre que la nature est active.

En contestant, comme je le ferai, le sentiment de d'Holbach, je n'ai nullement l'intention de nier qu'il y ait dans la nature mouvement, vie, instinct, et même esprit et pensée; je reconnais au contraire qu'elle en est toute pénétrée et qu'il n'y a pas une de ces parties, si minime qu'elle soit, dont une certaine activité soit entièrement absente, et qui même, de près ou de loin, ne puisse recevoir de l'âme intelligente impression et signification. La nature est ainsi riche à l'infini de combinaisons, de propriétés, de fonctions et de phénomènes qu'elle doit à la force. Elle ne lui est donc pas étrangère, elle lui est bien plutôt intimement unie; la force, l'âme elle-même,

sous une forme ou sous une autre, à un dégré ou à un autre et d'une manière plus ou moins sensible, est partout présente, vivement présente à la nature et ne lui manque pas plus que la nature, de son côté, ne lui fait défaut à elle-même. Il n'y a pas dans l'univers un corps qui ne porte la marque de la puissance d'un principe actif, intelligent en lui-même ou dépendant d'un autre principe qui a en soi l'intelligence. Il faudrait assurément fermer les yeux à l'évidence pour ne pas voir que ces deux choses, la nature et la force, ne vont pas l'une sans l'autre. La question n'est donc pas et ne peut pas être de savoir si la force est ou non dans la nature elle-même, mais ce qu'elle y est et à quel titre. Lui appartient-elle par essence ou simplement par accession? Y est-elle une propriété interne ou seulement une addition? En est-elle engendrée ou, au contraire, y engendre-t-elle? En vient-elle ou y vient-elle? Y est-elle effet ou cause? en un mot ne sont-elles qu'un ou sont-elles deux? La force n'est-elle que la nature développée, *natura naturata*, comme dirait Spinosa, ou ne trouve-t-elle dans la nature qu'un sujet de développement? voilà ce qu'il faut nous demander. Or, pour en bien juger, ce n'est pas à la nature qu'il faut d'adord nous adresser, parce que la force ne s'y montre jamais à nous qu'indirectement et sous voile, mais à l'âme, mais à notre âme, laquelle seule nous la découvre en elle-même et comme en personne dans toute la simplicité de ce *moi* que chacun de nous perçoit en lui par la plus immédiate, la plus constante et la plus facile des intuitions. Notre âme, en effet, voilà la force qui nous est la première connue, la seule même qui nous le soit d'une manière directe, qui nous le soit comme nous-mêmes, puisqu'elle n'est que nous-mêmes, et celle d'après laquelle nous concluons et concevons toutes les autres; l'âme, voilà la force, la force même en son

comme des ombres; elles seraient comme s'il elles n'étaient pas. Que ces forces soient simplement celles qui se voient dans les moindres phénomènes de l'ordre matériel, celles qui n'ont, par exemple, qu'un os à construire, et qu'une pierre à former, ou qu'elles soient d'un ordre supérieur, comme celles qui ont la vie et presque déjà un commencement de sentiment, ou du moins d'animalité à porter dans les végétaux, ou qu'elles s'élèvent plus haut encore, et parviennent en effet à l'instinct, à la pensée instinctive dans les animaux; que, dans l'homme, elles soient tout à fait âmes, et qu'elles aient la moralité, la liberté, la raison; que, dans Dieu, enfin, la force soit l'âme par excellence, celle qui a souverainement, pour suffire à tout et toujours, l'intelligence, l'amour, la volonté et la puissance; il n'en est aucune qui vaille, qui puisse être ce qu'elle est et ce qu'elle doit devenir, si elle n'a invariablement l'unité et l'identité.

Or, si telle est la force en nous et hors de nous, dans la création et dans le créateur, la question est maintenant de savoir si elle peut, comme essence, appartenir à la matière.

Ce qui revient à se demander si la nature en soi est capable d'unité et d'identité; capable d'intelligence, d'amour et de volonté, capable même d'instinct, de vie et d'activité motrice? Or, en un sens singulier et personnel à Leibnitz, il est permis de le dire, mais par une raison bien simple, c'est qu'alors la matière n'est plus vraiment la matière, c'est qu'elle est devenue la force même, et qu'à ce point de vue, ou dans cette hypothèse, il n'y a que conséquence à ne pas distinguer ce qu'on à commencé par identifier, à ne pas voir deux choses où l'on n'en a d'abord mis qu'une, à ne pas dire matière et force, quand on n'admet que la force. Mais ce n'est pas ainsi que l'entend d'Holbach. D'Holbach n'est pas un spiritualiste

ystème de De la Metterie, et je renvoie sur ce voire que je lui ai consacré; je me contenterai ne je crois y avoir établi, c'est que, sans rait pas ce *moi* auquel nous rapportoutes nos pensées, tous nos sentiolontés et toutes nos actions, et que, ie cesserait à chaque instant de l'être; de ans l'une de ces conditions, elle n'existerait que, sans l'autre, elle ne durerait pas, ou, en res termes, qu'elle ne serait qu'une collection et qu'une succession, et non plus cette force qui se sent une et la même, de toute unité et de toute identité.

Si donc il en est ainsi, et que toute force en son fond soit semblable à la nôtre, toute force a par là même une unité et une identité analogues aux nôtres, une unité qui seule la fait un véritable principe d'action, une identité, qui seule lui continue et lui maintient ce caractère, l'une de ces qualités qui lui permet de porter l'ordre et l'union dans le multiple et le divisible, et l'autre de les y conserver et de les y développer. Des forces qui ne seraient pas *unes* en face de la matière, qui n'est rien moins qu'*une*, ne seraient que la foule ajoutée à la foule, et la confusion à la confusion, au lieu d'être ce qu'elles sont par l'unité qui leur est propre, des causes de règle pour la foule, et de disposition dans la confusion; de même, si elles n'étaient pas identiques, à chaque instant naissantes, à chaque instant mourantes, elles ressembleraient plus à des actes qu'à des agents véritables, à une succession qu'à une source réelle et vive d'actions. De vraies forces durent pour pourvoir à la succession des effets qu'elles doivent produire, pour être incessamment présentes et prêtes à leur œuvre. Si elles ne duraient pas, elles n'auraient par la vertu d'engendrer, de produire et de perpétuer. Elles ne suffiraient à rien; elles passeraient

essence. Ici il n'y a plus lieu à la distinction qui se fait au sujet de la nature quand on y voit d'un côté la matière et la passivité, et de l'autre la force avec l'activité; il n'y a plus deux choses, il n'y en a qu'une, l'âme qui est la force ou la force qui est l'âme, comme qu'on veuille le dire. Et hors de nous la force est semblable à l'âme en nous, elle en a du moins toujours l'attribut essentiel, je veux dire l'activité propre et l'intime énergie. La force qui nous est étrangère peut n'être pas égale à la nôtre, elle peut lui être inférieure ou supérieure; mais, si bas ou si haut qu'elle se place au-dessous ou au-dessus d'elle, elle ne perd jamais par la distance toute similitude avec elle. La moindre des forces de l'univers, celle qui se cache dans le brin d'herbe ou dans le grain de sable, retient encore comme trait d'analogie avec notre âme une certaine unité, une certaine régularité et une certaine intensité d'action; et la plus grande, ou plutôt celle qui l'est à l'infini, ne cesse pas d'avoir avec nous, parmi de suprêmes différences, la plus profonde ressemblance; par exemple, comme nous, quoique avec une sublimité de perfection qui ne saurait nous appartenir, n'a-t-elle pas la pensée, l'amour et la volonté? Ainsi du moins en jugeons-nous par un raisonnement auquel on ne peut se refuser sous peine de tout confondre. Pour nous, l'idée de force n'est que celle de notre âme généralisée et appliquée aux différentes forces de l'univers, à l'aide des données et des leçons de l'expérience.

Mais, si toute force est l'âme ou quelque chose comme l'âme, si elle en a les attributs les plus essentiels et les plus profonds, il ne s'agit plus que de savoir ce qu'est l'âme par ces attributs pour savoir ce qu'est aussi toute force en elle-même. Or, qu'est-ce que l'âme, avant tout? une substance une et identique. Je ne crois pas avoir besoin de le démontrer de nouveau; je l'ai fait en discu-

tant le système de De la Metterie, et je renvoie sur ce point au mémoire que je lui ai consacré; je me contenterai de rappeler ce que je crois y avoir établi, c'est que, sans unité, l'âme ne serait pas ce *moi* auquel nous rapportons indivisiblement toutes nos pensées, tous nos sentiments, toutes nos volontés et toutes nos actions, et que, sans identité, elle cesserait à chaque instant de l'être; de sorte que, sans l'une de ces conditions, elle n'existerait pas, et que, sans l'autre, elle ne durerait pas, ou, en d'autres termes, qu'elle ne serait qu'une collection et qu'une succession, et non plus cette force qui se sent une et la même, de toute unité et de toute identité.

Si donc il en est ainsi, et que toute force en son fond soit semblable à la nôtre, toute force a par là même une unité et une identité analogues aux nôtres, une unité qui seule la fait un véritable principe d'action, une identité, qui seule lui continue et lui maintient ce caractère, l'une de ces qualités qui lui permet de porter l'ordre et l'union dans le multiple et le divisible, et l'autre de les y conserver et de les y développer. Des forces qui ne seraient pas *unes* en face de la matière, qui n'est rien moins qu'*une*, ne seraient que la foule ajoutée à la foule, et la confusion à la confusion, au lieu d'être ce qu'elles sont par l'unité qui leur est propre, des causes de règle pour la foule, et de disposition dans la confusion; de même, si elles n'étaient pas identiques, à chaque instant naissantes, à chaque instant mourantes, elles ressembleraient plus à des actes qu'à des agents véritables, à une succession qu'à une source réelle et vive d'actions. De vraies forces durent pour pourvoir à la succession des effets qu'elles doivent produire, pour être incessamment présentes et prêtes à leur œuvre. Si elles ne duraient pas, elles n'auraient par la vertu d'engendrer, de produire et de perpétuer. Elles ne suffiraient à rien; elles passeraient

comme des ombres; elles seraient comme s'il elles n'étaient pas. Que ces forces soient simplement celles qui se voient dans les moindres phénomènes de l'ordre matériel, celles qui n'ont, par exemple, qu'un os à construire, et qu'une pierre à former, ou qu'elles soient d'un ordre supérieur, comme celles qui ont la vie et presque déjà un commencement de sentiment, ou du moins d'animalité à porter dans les végétaux, ou qu'elles s'élèvent plus haut encore, et parviennent en effet à l'instinct, à la pensée instinctive dans les animaux; que, dans l'homme, elles soient tout à fait âmes, et qu'elles aient la moralité, la liberté, la raison; que, dans Dieu, enfin, la force soit l'âme par excellence, celle qui a souverainement, pour suffire à tout et toujours, l'intelligence, l'amour, la volonté et la puissance; il n'en est aucune qui vaille, qui puisse être ce qu'elle est et ce qu'elle doit devenir, si elle n'a invariablement l'unité et l'identité.

Or, si telle est la force en nous et hors de nous, dans la création et dans le créateur, la question est maintenant de savoir si elle peut, comme essence, appartenir à la matière.

Ce qui revient à se demander si la nature en soi est capable d'unité et d'identité; capable d'intelligence, d'amour et de volonté, capable même d'instinct, de vie et d'activité motrice? Or, en un sens singulier et personnel à Leibnitz, il est permis de le dire, mais par une raison bien simple, c'est qu'alors la matière n'est plus vraiment la matière, c'est qu'elle est devenue la force même, et qu'à ce point de vue, ou dans cette hypothèse, il n'y a que conséquence à ne pas distinguer ce qu'on à commencé par identifier, à ne pas voir deux choses où l'on n'en a d'abord mis qu'une, à ne pas dire matière et force, quand on n'admet que la force. Mais ce n'est pas ainsi que l'entend d'Holbach. D'Holbach n'est pas un spiritualiste

de l'école de Leibnitz, lequel l'est jusqu'à spiritualiser la matière elle-même; c'est tout simplement un matérialiste, à la façon d'Epicure, qui croit à la matière jusqu'à y ramener même l'esprit, et la prend sans raffinement pour un composé d'atomes étendus et figurés. A ses yeux, elle est un tout, un nombre, une collection d'unités, qui ne sont pas elles-mêmes unes; c'est le multiple, et non l'un, sous quelque aspect qu'on la considère, que ce soit dans son ensemble ou dans chacune de ses parties, que ce soit dans l'univers ou dans chacun des êtres qui le composent; de sorte que, là même où il y a le plus d'apparence d'unité, dans le végétal, dans l'animal, et plus particulièrement encore dans le corps humain, il n'y a pas plus de véritable unité que dans cette énorme collection d'éléments qu'on appelle la nature.

La matière n'est nulle part une, elle est partout et toujours multiple. Elle répugne donc par là même à être ou à produire la force, dont l'essence est l'unité. Elle n'est pas davantage identique; car le propre de l'étendue c'est la divisibilité, ou la possibilité de la séparation, de la dispersion des parties, de la plus radicale des mutations; c'est le contraire de l'identité, de la permanence dans le même être. Par cette propriété encore, la matière répugne à la force, qu'elle ne saurait avoir comme essence ou produire comme effet. Dépourvue des deux conditions premières et nécessaires de la force, la matière ne peut pas davantage en revêtir les autres attributs, tels que la pensée, l'amour, la volonté, et même l'instinct, et la puissance motrice.

La matière, par sa constitution, et à titre d'être composé, multiple et divisible, n'est capable de rien de ce qui appartient à la force; elle ne l'est ni d'intelligence, ni d'affection, ni de résolution; elle ne l'est pas même de mouvement, au moins par elle-même; elle est apte à

le recevoir et à le transmettre, elle ne l'est pas à le donner, à le commencer, à le produire. Elle ne peut donc être ce qu'est la force, un principe d'union, d'ordre et de constance; elle ne peut être que l'objet plus ou moins facile à modifier de l'action d'un tel principe. En elle-même, elle n'est qu'une collection, qu'une juxta-position, où rien ne s'ordonne et n'est stable; elle n'est qu'une masse en confusion, et s'il lui fallait, en cet état, créer, composer et faire durer le monde, s'il lui fallait surtout engendrer la pensée et ce qui suit de la pensée, ce serait la contradiction même qui lui serait imposée, ce serait l'impossible qu'elle aurait à réaliser. Or, les choses ne vont pas ainsi, elles ont plus de conséquence et de suite; et, ce qui est vrai, c'est que si la matière est prise au sens de d'Holbach, lequel est le sens vulgaire, elle ne peut être conçue comme active et vivante.

Mais ce qui est vrai aussi, et ce que je veux répéter, afin de le bien remarquer, c'est que, si elle n'est pas, en effet, active par elle-même, elle ne reste pas pour cela étrangère à l'action, et que la force qu'elle n'est pas, ou qu'elle n'a pas comme attribut, ne lui manque cependant pas et même lui abonde, sinon comme lui appartenant, du moins comme lui venant et se communiquant à elle sous une foule de formes variées. Comme principe distinct, supérieur et recteur, la force lui est partout et incessamment présente, par toutes ces modifications et ces phénomènes qu'elle y répand avec une si riche et si constante fécondité. Elle s'y montre, tour à tour, motrice, vitale, instinctive et morale; elle y apporte et y déploie des trésors de puissance; elle la comble de dons, de rien, ou de quelque chose comme rien, elle fait des merveilles, elle la fait minérale, végétale, animale; elle la fait homme, en quelque sorte; elle la prend pour sujet de toutes ses manifestations, depuis le plus simple des

mouvements jusqu'à la plus haute des raisons; elle l'associe à tous ses actes, la lie à tous ses desseins, la met de moitié dans toutes ses œuvres, même les plus relevées, jusqu'au point de ne pas penser, de ne pas aimer, de ne pas vouloir sans elle, et sans elle aussi de ne pas exercer ce qu'elle a en elle de sagesse, de bonté, de vertu, puisque, en fait, rien en ce monde ne s'accomplit de si pur, où la matière n'ait sa part, au moins comme moyen et instrument d'exécution. Et je n'ai encore parlé que de la force créée; mais il y a également la force créatrice, qui se montre et paraît avec toute sa puissance dans la matière, qui d'abord la tire du néant, comme tout le reste, qui la livre ensuite pour être mue, vivifiée et animée, à toutes les causes secondes répandues dans la création, et la fait ainsi concourir à cette universelle harmonie dont le monde nous donne l'admirable et constant spectacle. De sorte que Dieu n'est pas plus absent de la matière que ne l'est l'âme de l'homme, que ne l'est celle des animaux, et la vie avec tous ses caractères, le mouvement avec toutes ses combinaisons. Il y apporte, au contraire, la plus continuelle assistance, et, sous le nom de *providence*, il la veille, la conduit, la conserve et l'élève, en quelque sorte, avec les soins d'un père, il la traite comme l'humanité en enfant de sa bonté; pas plus en effet que l'humanité, la nature n'est abandonnée de Dieu et livrée par lui sans secours au néant de sa passivité; elle est, au contraire, dès le principe, appelée par lui pour entrer et demeurer, sans déchéance, dans cette grande famille d'êtres qu'il s'est faite par la création.

Voilà comment on peut bien dire que l'activité est dans la nature: elle n'y est pas du chef de la nature elle-même, qui ne saurait, par son essence, la posséder et l'avoir en elle, mais de celui de la force qui la produit comme son fruit, et la lui prête comme une propriété

Or, le naturalisme de d'Holbach, ramené à ce qu'il a de plus général, peut se réduire à ces trois propositions, qui sont en effet capitales : 1° Il n'y a rien de plus et de mieux que la nature, ou la matière et le mouvement; 2° la nature est active par elle-même; 3° par cette activité elle produit la pensée et tout ce qui tient à la pensée. A ces trois propositions j'en opposerai trois autres qui en sont la négation ; la première, c'est qu'il y a autre chose et mieux que la nature; la seconde, que la nature n'est pas active par elle-même; la troisième, qu'elle n'a pas l'activité productrice de la pensée et de ce qui suppose la pensée.

Ainsi d'abord, je soutiens qu'il y a autre chose que la nature; il y a l'âme en effet, l'âme en nous et telle que nous l'y reconnaissons par la plus simple des expériences, par la conscience; et l'âme hors de nous et telle que nous la concluons d'après la nôtre, tant dans nos semblables que dans d'autres créatures d'un ordre moins élevé; telle aussi que nous la concevons sur de non moins positives données, dans l'auteur de toutes choses.

Bien plus, si, comme en son lieu j'essayerai de le montrer, la nature n'est pas active par elle-même, si elle n'a pas la force en elle, mais l'y reçoit seulement, avec l'âme, il y a encore quelque chose qui n'est pas la nature, c'est l'anologue de l'âme, ce sont toutes ces puissances qui, appliquées à la matière, y produisent par leur action, sous une foule de formes diverses, toute cette variété de phénomènes dont nous sommes les témoins ; il y a avec la nature les forces de la nature, qui en sont en quelque sorte l'esprit, la vertu motrice et vivifiante, la raison énergique de l'ordre qui y paraît.

Il y a donc distinctes, quoique non séparées de la nature, mon âme, celle de mes sembables, celle de certains

autres êtres créés, et, par-dessus tout, celle de Dieu; de plus, toutes les forces répandues et mises en jeu dans les animaux, les végétaux et les minéraux: et elles en sont distinctes, comme l'un l'est du multiple, l'unité active de la pluralité inerte, l'unité active avec intelligence, amour et liberté, de la pluralité aveugle, indifférente et fatale, ce qui est la cause du mouvement et de la vie dans les corps de ces corps eux-mêmes. En effet, l'âme en général, ou, si l'on veut, la force, est par son essence une et simple, douée d'activité, capable de pensée, d'affection, de volonté, ou, tout au moins, d'instinct, d'impulsion régulière et ordonnée; tandis que la nature, c'est-à-dire la matière, ne l'est par elle-même que d'union, de mobilité et de direction imprimée; de sorte que c'est tout simplement parce que *un* n'est pas *plusieurs*, parce que la cause n'est pas l'effet, et le principe d'une action l'objet de cette action, qu'il y a avec la nature autre chose que la nature.

Mais j'ajoute qu'il y a mieux précisément parce qu'il y a autre chose, car c'est cette autre chose qui lui donne son prix, en l'enrichissant de toutes les propriétés dont nous la voyons revêtue. A défaut de la force, elle ne serait que chaos, que négation d'ordre et de vie, que néant, pour ainsi dire, tant elle serait de peu dans l'être. De ces deux termes en rapport, la force et la nature, supprimez le premier, et vous supprimez le second : à la nature il faut l'homme, il faut Dieu, il faut tout ce qui a vertu pour lui prêter ce qui lui manque et ce qu'elle n'aurait pas sans la présence et l'active intervention de quelque principe supérieur, créé ou incréé.

Il y a donc autre chose et mieux que la nature, et cela depuis la plus simple et la plus bornée des forces, jusqu'à celle qui a à l'infini, pour les répandre et les dispenser sous des formes finies, où, quand et comme il lui

dont elle retient toujours en elle et ne lui communique jamais la vertu intime et génératrice. Le mouvement, la vie, l'instinct, la pensée même, sont donc dans la nature, mais ils y sont, comme en leur théâtre, comme en leur sujet d'exercice, et non comme en leur principe.

Et que l'on ne dise pas que si la nature n'est pas active par elle-même, elle est une pure abstraction, une chimère, un rien. Sans doute il en serait ainsi, si, en même temps qu'elle ne lui viendrait pas d'elle, l'action ne lui venait d'aucun autre côté et lui manquait entièrement. Il est clair qu'en l'absence de tout mouvement, de toute vie, de tout instinct, de toute pensée dans la matière, le monde ne serait qu'une ombre immobile et sans fond, au sein de laquelle tout s'effacerait et se perdrait confusément.

Mais pour que la matière ait de l'action ce qu'elle en peut avoir, pour qu'elle souffre et reçoive, pour qu'elle garde l'action ou du moins l'impression de l'action, il n'est pas nécessaire qu'elle soit ce qu'elle n'est pas, ce qu'elle ne peut pas être, je veux dire la force; il suffit qu'elle se prête et qu'elle cède à la force; que, multiple et divisible, elle se laisse unir et composer; que, mobile et apte à la vie, elle se laisse mouvoir et organiser; que, ne répugnant point à devenir le siége de l'esprit et de la pensée, elle s'offre en cette disposition à la force intelligente; il suffit qu'elle soit un sujet tout prêt à recevoir les diverses modifications qui lui seront imprimées par les causes actives avec lesquelles elle est en rapport. Or c'est ce qu'elle est éminemment; c'est ce que Dieu l'a faite expressément, en lui donnant une sorte d'indifférence ou de vague aptitude première, en la livrant comme *puissance*, mais il faut l'entendre ici au sens d'Aristote, pour être traduite en acte par l'énergie de principes moteurs et formateurs. Et c'est ce qui se voit dans la réalité,

lorsque les différentes forces appliquées à la matière y trouvent de quoi y faire œuvre, y marquer avec leur unité et leur identité, les diverses propriétés ou facultés qui leur appartiennent.

Que si, malgré ces raisons, on persistait à supposer que la matière est active, j'aurais à faire valoir encore différents arguments renfermés sans doute implicitement dans les considérations précédentes, mais qui gagneraient cependant à être dégagés et proposés à part.

Ainsi, par exemple, je pourrais dire : Si la force a pour essence l'unité et l'identité, comment en faire une propriété, un mode de la matière? Et si on veut, contre toute vraisemblance, qu'elle ne soit ni une ni identique, comment expliquer qu'elle soit l'âme ou quelque chose comme l'âme? Et pour échapper à cette difficulté, en vient-on à distinguer entre la force et la force, l'activité et l'activité, et à soutenir que celle qu'on prête à la matière n'est en rien celle de l'âme, comment comprendre alors cette propriété commune à deux substances à la fois et qui de l'une à l'autre n'a plus rien de semblable, qui de l'une à l'autre diffère au point de n'être plus dans celle-ci rien de ce qu'elle est dans celle-là? Ce n'est plus une seule et même chose, ce sont deux choses opposées; c'est la force et ce n'est pas la force; c'est sous un même nom deux natures qui répugnent; c'est une illusion au moyen d'une fausse appellation. Que fait-on, en effet, dans ce cas? On nomme *force* à la fois ce qui est le principe de l'action et ce qui en est l'objet; ce qui frappe c'est l'action; ce que l'on veut exprimer, c'est l'action; et parce qu'on la voit avec un rapport à l'objet qu'elle atteint et au principe dont elle émane, sans y regarder davantage, on dit indistinctement *force* d'une chose comme de l'autre; on donne un même nom à ce qui est passif et à ce qui est actif; on se trompe de relation et de locution tout ensemble.

La vérité est, pour le redire encore, que l'action est dans la matière; il faudrait être aveugle pour ne pas le reconnaître. Mais c'est précisément parce qu'elle y est et à la manière dont elle y est, qu'il faut convenir que la matière n'est pas par elle-même active. Elle est sans cesse en action, sans doute, mais parce qu'elle est sans cesse *agie*, et non parce qu'elle est essentiellement agissante. A ce mode d'être on doit la juger passive et non active.

Mais il est temps que je passe à la troisième des propositions de l'auteur, à savoir, que la nature a dans son activité tout ce qu'il faut pour penser, aimer, vouloir, avoir les différentes facultés de l'âme.

Je commencerai par rappeler que d'Holbach ne fait nulle difficulté de soutenir que la nature, inintelligente en principe, produit cependant l'intelligence dans l'homme et dans les animaux, et se montre ainsi une cause qui a moins en elle-même qu'elle ne met dans son effet. Or, une telle cause n'a-t-elle pas quelque chose de contradictoire? peut-elle réellement causer? peut-elle surtout créer? Si créer est l'acte de faire être ce qui n'était pas, ce n'est pas l'acte d'un rien, d'une négation, d'un être impossible à force de privations; c'est celui d'un tout-être, d'un être absolu en soi, et qui peut bien, étant lui-même d'une infinie intelligence, en communiquer quelque chose à certaines de ses créatures et les faire ainsi passer du néant à la réalité de la faculté de penser; mais qui, s'il n'était rien de tel, s'il n'était que *zéro* en matière d'entendement, ne pourrait certes former des êtres doués d'une perfection dont il ne serait que la négation. J'ai à cet égard précédemment donné quelques explications auxquelles je demande la permission de renvoyer le lecteur, aussi bien qu'à celles que j'ai proposées sur le même sujet, en traitant de De la Mettrie.

Je ferai, en outre, remarquer que, si en conséquence de toute la doctrine que j'ai soutenue dans cette discussion, la force est une chose et la matière une autre, des deux ce ne doit pas être celle qui n'a ni unité, ni identité, ni activité, à laquelle appartienne la production de la pensée; c'est l'autre, c'est celle-là seule qui possède ces attributs, et de plus est capable de faire retour sur elle-même, d'entrer par la conscience dans le secret de ses actes, et par cette première condition, ce premier exercice d'intelligence, de devenir pleinement pensante.

Toutes les forces sans doute n'ont pas cette excellence, ne jouissent pas de cette faculté; ainsi en sont privées celles qui siégent dans les minéraux et les végétaux, une partie de celles qui se déploient dans les animaux et dans l'homme, et qui s'y bornent à un développement purement instinctif et vital; et encore faut-il observer que si celles-là ne sont pas intelligentes, elles sont comme intelligentes et touchent presque à la raison, tant elles agissent avec suite, sûreté et régularité. Mais quant à celles qui sont d'un ordre plus élevé et qui ont, pour me servir ici d'une expression de d'Holbach, cette *gravitation de soi sur soi*, en vertu de laquelle leurs actes ne leur échappent pas inaperçus, indifférents et nécessités, mais deviennent pour elles des objets de connaissance, d'amour et de liberté, elles sont véritablement intelligentes et raisonnables.

Mais la matière ne l'est jamais, elle ne peut jamais l'être, parce qu'elle n'a rien de ce qu'il faut pour revêtir ce caractère; parce qu'elle a le contraire, parce qu'au lieu d'être active, elle est inerte et passive, parce qu'elle est multiple et non une, changeante en sa substance et non pas identique. Elle est donc incapable de remplir le rôle de l'âme. Elle ne peut se substituer à elle, se mettre en équation avec elle; la matière est une chose, l'âme en

est une autre; elles se conviennent, parce que, dans l'univers et sous la main de Dieu, tout concourt et consent; mais elles ne rentrent pas l'une dans l'autre et la matière reste la matière, comme l'âme reste l'âme, en constant rapport entre elles, mais sans jamais se confondre.

Ce n'est pas Locke qui le premier a émis cette fâcheuse maxime, qu'il n'est pas impossible que la pensée appartienne, comme propriété, à la matière; car Gassendi, avant lui, l'avait proposée à peu près dans les mêmes termes. Mais c'est Locke qui le premier, sous la forme de ce doute, dont fut dupe sa sagesse, lui prêta un certain crédit, et par son autorité très-acceptée au XVIII^e^ siècle, enhardit de plus téméraires non pas seulement à l'affirmer, mais à la pousser à l'excès et à la convertir en cette déclaration soutenue par eux jusqu'au bout et avec toutes ses conséquences, qu'il n'y a que la matière qui puisse avoir la faculté de penser. Or, pas plus dans Locke et dans Gassendi que dans les autres, dans les plus tempérés que dans les plus excessifs, tels que sont particulièrement d'Holbach et De la Mettrie, elle ne résiste à un sérieux examen.

En effet, de quoi s'agit-il? de savoir non pas si la pensée a quelque rapport avec le corps, ce qui ne peut évidemment être l'objet d'aucune contestation; mais quelle est la nature du rapport qui les unit, s'il est ou non de similitude et d'intime convenance, comme entre l'attribut et le sujet, l'effet produit et la cause. Or, c'est à l'affirmative qu'incline malheureusement Locke, quelque contenu et réservé qu'il soit en apparence à cet égard; et c'est en quoi il pèche et prête à plus d'une objection.

Je me contenterai d'en indiquer ici rapidement quelques-unes.

On peut dire d'abord, pour prouver que la pensée

n'est pas une propriété ou un phénomène de la matière, qu'elle ne se conçoit pas sans l'unité ; or, la matière dans les différentes substances auxquelles elle donne lieu, peut bien être plus ou moins composée et unie, mais elle n'est jamais une. Ensuite il n'y a pas, non plus, de pensée sans identité : que seraient, en effet, la mémoire, la prévoyance, le raisonnement, même la plus simple des connaissances, pour peu qu'elle ne fût pas bornée au point précis du présent, sans la permanence de l'être du sujet intelligent? Or, le corps, même le plus uni, le mieux lié dans toutes ses parties, n'est jamais identique ; il est, au contraire, essentiellement sujet à changement, à renouvellement, à composition et à décomposition.

De plus, jamais la pensée ne va sans quelque perception, sans quelque notion du *moi*. Au fond de toute pensée il y a un acte de conscience. Or, en est-il ainsi des propriétés de la matière. Je suis et je me sens dans tout ce que je fais pour connaître, entendre, penser, juger, pour me mettre de quelque façon en rapport avec la vérité. Est-ce que je suis et me sens de même et au même titre dans ce corps, que j'appelle mien sans doute, mais qui est à moi et non pas moi, et qui s'associe mais ne se confond avec ma vraie personne, restant toujours ce qu'il est, comme moi ce que je suis, une collection changeante de molécules, comme moi une substance une et identique?

Par ces raisons et d'autres que je crois inutile de rapporter ici, il est donc évident que la matière n'a en soi ni la réalité ni la possibilité de la pensée ; et c'est ce que j'avais à prouver indirectement contre Locke, et directement contre d'Holbach, dont la troisième proposition se trouve ainsi condamnée au sort des deux autres.

Mais dans toutes il y a au fond un vice commun de méthode, qu'avant de les quitter je crois devoir encore

indiquer, afin de les mieux faire apprécier. L'auteur, en effet, ne s'avise pas que dans une étude qui a avant tout le *moi* pour objet, c'est au *moi* qu'il convient d'abord de s'adresser; non, ce n'est pas par le *moi* qu'il débute dans la science, c'est par le *non-moi*, et par le *non-moi* tel qu'il paraît en l'absence de tout regard antérieur sur le *moi*. Ainsi, au lieu de procéder comme il le faudrait en bonne logique, du premier au second, il fait tout le contraire; au lieu de juger en principe de l'âme par l'âme elle-même, il en juge par le corps. Rien d'étonnant alors qu'engagé dans cette voie il s'égare de plus en plus.

Quand on fait fausse route au point de départ, on ne peut arriver à bon terme. Du faux on ne va qu'au faux, à moins d'inconséquence; et ici le faux est doublement faux et contient deux erreurs en une : la première qui consiste à conclure du *non-moi* au *moi;* la seconde à supposer que le *non-moi* lui-même peut être bien entendu indépendamment de toute considération, de toute notion préalable du *moi*. Sans cette condition, en effet, il ne se montre plus tout ce qu'il est, avec ce qu'il a de spirituel, comme avec ce qu'il a de matériel; il ne se laisse voir qu'avec le moindre des éléments qu'il renferme, la matière; ce qui est une cause évidente de méprise et de confusion.

La méthode de d'Holbach et des matérialistes en général est donc par là même défectueuse, et il y en a une meilleure qui consiste en philosophant, à rentrer d'abord en soi, non pas sans doute pour y rester et y terminer toute sa science, non pas pour y attirer et comme y fondre le *non-moi*, ce qui serait un autre excès, mais pour y rechercher et y reconnaître tout ce qui est d'intime et personnelle existence, et à en sortir ensuite, en observant exactement les rapports du *moi* avec le *non-moi*, et en jugeant en conséquence du second en vue du

premier, et aussi bien des différences que des ressemblances qu'ils ont entre eux. Ainsi, partir de l'expérience de conscience et s'en servir pour interpréter et éclairer l'expérience des sens, partir de l'esprit pour connaître la matière ou plutôt étudier l'esprit dans l'esprit, et la matière dans sa relation et son union avec l'esprit, ne pas plus nier l'une que l'autre, mais être ferme avant tout sur la substance spirituelle; être, si on me permet de le dire, matérialiste en spiritualiste, et en commençant par être spiritualiste, mettre d'accord en subordonnant celle-ci à celle-là, la science de la nature et celle de l'humanité, ne supprimer ni l'une ni l'autre, mais faire l'une après l'autre afin de l'éclairer par l'autre, voilà quel est plus justement le procédé philosophique, et c'est pour l'avoir méconnu, que le matérialisme s'est si gravement et si périlleusement égaré.

Après avoir jugé le système de d'Holbach, dans ses principes les plus généraux, il y aurait maintenant à le considérer dans les plus graves de ses conséquences, telles que le fatalisme, l'égoïsme et l'athéisme. Mais en conscience, quant aux deux premiers, après tout ce qui en a été dit, il n'est peut-être pas nécessaire de les discuter de nouveau. Les défauts de l'un et de l'autre sont d'ailleurs assez clairs pour qu'on puisse se dispenser d'y insister expressément.

Le fatalisme se contredit à chaque instant lui-même et ne résiste pas à la plus simple et à la plus facile des expériences. Il en est à peu près de même de l'égoïsme sensualiste : il ne tient pas devant une analyse quelque peu approfondie des sentiments les plus légitimes et les plus purs de l'âme humaine. Si j'avais, au surplus, à me dégager de la responsabilité du silence que je vais garder sur l'une et l'autre de ces doctrines, je ne craindrais pas de renvoyer à deux de mes écrits, entre autres, où j'ai dû

plus particulièrement en exprimer mon sentiment, le *Traité de la Providence* et les *Mémoires sur De la Mettrie et sur Helvétius*. Il n'y a donc pas à mes yeux intérêt, au moins pressant, à revenir sur cette double question. Mais il y a plus d'utilité à s'arrêter sur l'athéisme, qui, sans être assurément une nouveauté parmi nous, a cependant pris de nos jours un certain degré de recrudescence, comme on dit, qui appelle à la fois un sérieux examen et un remède efficace; car c'est plus qu'une erreur, c'est un danger et un mal social.

J'avertis toutefois que, comme il convient ici, j'aurai plutôt en vue, dans les observations qui vont suivre, l'athéisme de d'Holbach que celui d'aucun autre. Je ne dois pas oublier que ce travail est, avant tout, une étude particulière sur le *Système de la nature*.

Une chose que je ne concevrai jamais aussi grande qu'elle l'est en soi, que je n'exprimerai jamais telle qu'elle peut être en ma pensée, mais qu'ici je m'attacherai même, afin de prêter plus de force à mes raisonnements, à réduire au moins dans mes paroles à ce qu'il y a en elle de plus simplement et de plus grossièrement évident; une chose, dis-je, existe, qui de toute façon me surpasse, me domine; qui me donne dans une certaine mesure le temps et l'espace, l'existence personnelle, l'intelligence, l'amour, la volonté, la puissance, et afin de les faire servir à ces différentes facultés des organes et des sens dont elle les pourvoit comme d'instruments et de moyens d'action; qui fait pour mes semblables comme elle fait pour moi, pour les sociétés comme pour les individus, et pour toute la suite des générations, comme pour chacune d'elles à part; qui n'est pas de moins dans le monde, et ne traite pas moins bien les êtres qu'elle a associés à l'homme, les enrichissant de toutes sortes de propriétés et d'usages, les variant, les renouvelant, les accommodant

incessamment aux besoins multipliés de sa créature de prédilection.

Eh bien, cette chose, selon d'Holbach, c'est la nature, c'est la matière et le mouvement, c'est la multiplicité et la mobilité mêmes, c'est un principe à mille têtes et à mille incessants changements. Faites-en sortir, si vous le pouvez, l'unité, la fixité, l'ordre et la suite des plans. Quand ce principe, si toutefois on peut lui donner ce nom, ne répugnerait pas précisément à être infini dans le temps, c'est-à-dire éternel (et cependant on le peut contester, car tel qu'il est il ne se suffit pas par lui-même, et il lui faut quelque chose d'antérieur comme de supérieur), il est du moins nécessairement borné dans l'espace, puisqu'il est figuré; il l'est par là même dans sa puissance, si tant est qu'il en ait aucune. Mais que sont ces privations, en comparaison de toutes celles auxquelles il est en outre sujet par suite de son essence! ce qui fait absolument défaut en lui, c'est l'intelligence, c'est l'amour, c'est la liberté et, par conséquent, aussi la sagesse et la bonté. La nature en effet ne connaît, ni ne sent, ni ne veut, ni ne fait rien; elle se meut tout au plus, si elle se meut et n'est pas plutôt mue, et il faut qu'avec le mouvement, elle-même aveugle, indifférente et fatale, elle produise des êtres qui ne le soient pas, qui aient ce qu'elle n'a pas, qui voient, aiment et veulent, ce dont elle est incapable; il faut qu'elle les ordonne entre eux de régions en régions, et de siècles en siècles, qu'elle les ordonne également avec le reste de l'univers; et quoique moins élevée en apparence, sa tâche n'est pas plus facile, plus possible, même à l'égard des animaux, des végétaux et des minéraux : elle n'a pas mieux ce qui lui serait nécessaire pour les former, les disposer, les distribuer et les renouveler sur la surface de la terre. Elle a le monde à faire et elle n'est que le chaos; quelle con-

tradiction, quelle répugnance entre l'œuvre et l'ouvrier! si l'on veut se passer de Dieu, qu'on ait au moins pour le suppléer quelque chose de plus conséquent que cette inconcevable nature qu'on prétend mettre à sa place.

Il y a, si on me permet de le dire ainsi, le Dieu qui me *paraît* et le Dieu qu'il me *faut;* ou plutôt il n'y a qu'un Dieu, celui qui me paraît et qu'il me faut tout ensemble, le Dieu de vérité et de bonté, le vrai lui-même et le bien. Or, si je demande un tel Dieu au *Système de la nature*, que me donne-t-il? Un Dieu qui ne me paraît pas, car je ne le comprends pas, je ne le conçois pas; il m'échappe comme une confusion et comme une contradiction; ce n'est pas un mystère; un mystère impose, attire, enveloppe et laisse entrevoir des grandeurs sous ses ténèbres; ici rien de semblable, rien de grand, rien de profond, point de charme, ni même d'illusion; ce n'est point, dis-je, un mystère, ce n'est qu'une impossibilité; entendez et adorez donc une pareille divinité!

Mais le Dieu du naturalisme, qui n'est pas le Dieu de mon intelligence, n'est pas davantage celui de mon cœur; il n'est pas plus celui qu'il me *faut* que celui qui me *paraît;* et comment le serait-il? il ne m'est bon à rien; il n'est par son action sur moi, ni la loi qui me règle, ni le secours qui m'assiste, ni l'aiguillon qui m'excite, ni le frein qui m'arrête, ni l'encouragement qui me soutient; il ne me vient ni sous la forme de la grâce et de l'épreuve, ni sous celle de la récompense et de la peine; il ne m'est rien moralement, il ne m'est point providence; il ne me voit, ni m'aime, ni ne me veut en aucune façon; il manque d'âme pour mon âme et pour mon corps lui-même il n'est pas cette puissance féconde, génératrice, industrieuse et vigilante qui le forme, l'entretient, le répare, le guérit, le traite avec autant de sagesse que d'amour; il ne lui est que du froid ou du

chaud, du doux ou de l'amer, du grave ou de l'aigu, du clair ou de l'obscur, le tout lui venant au hasard et lui apportant par rencontre le plaisir ou la douleur. Le système qui le fait tel a bien raison de ne plus le dire Dieu; il lui en laisse si peu la chose, qu'il peut très-justement lui en retirer le nom. Qu'il l'appelle, s'il lui plaît, nature, ce sera tout au plus s'il parlera exactement : car la nature, la vraie nature, celle qui comme l'humanité est la fille de Dieu, et porte tant de marques sensibles de ce souverain esprit, celle-là vaut certes mieux que ce prétendu principe des choses, qui n'en est au fond que le néant.

Ce n'est pas là que je chercherai le Dieu qui convient à ma raison et à mon amour en même temps. Celui-là, c'est le spiritualisme, c'est un spiritualisme éclairé qui me le donnera, me l'assurera, en me le montrant tour à tour comme intelligible et comme désirable, comme la vérité des vérités et comme le bien des biens; ou, pour mieux dire, il ne séparera pas en lui ce qui y est joint pas essence; il le laissera ce qu'il est, cette vérité excellente qui ne touche pas moins qu'elle n'éclaire, cette unité qui a en elle toute lumière comme tout attrait. Ce Dieu ne sera plus la contradiction même en principe, ou ce quelque chose de négatif qui devra tout produire avec l'impossibilité de rien faire; ce sera le plein être, doué d'une vertu infinie de création, et qui aura, pour les communiquer dans le fini, et avec divers degrés, à ses œuvres, la perfection absolue du temps et de l'espace, c'est-à-dire l'éternité et l'immensité; celle de l'intelligence ou l'omniscience, celle de l'amour ou la toute bonté, celle de la liberté ou la toute-puissance, celle de l'action sur la nature ou cette source inépuisable de mouvement, de vie, d'instinct et d'animation qu'elle y répand, sous tant de formes admirables; d'un mot, ce

sera la Providence, bonne à l'homme par la manière dont elle le traite dans sa liberté, bonne à la matière par la manière dont elle la conduit dans sa nécessité : providence de l'homme et de la nature, voilà le Dieu que je comprends, qui m'attire et me touche. Quelque chose surtout en lui me va à l'esprit et au cœur, et me pénètre de foi et de religion, à son égard; c'est qu'il me voit. *Dieu me voit :* à qui cette pensée, sérieusement méditée, n'inspire-t-elle pas un soin tout particulier de son âme?

Les hommes aussi nous voient : ils nous connaissent et nous jugent dans notre intimité, mais ce n'est pas sans erreur, sans malice et sans injustice. Et cependant, tout faillible que soit ce regard qu'ils portent sur nous, il nous contient, nous redresse, nous élève, nous corrige, nous rappelle au sentiment de notre dignité et de notre devoir. L'homme, vu de l'homme, en vaut mieux, fût-ce même le pécheur qu'il eût ainsi pour témoin et juge de sa vie. Que sera-ce donc si c'est Dieu, dans ce suprême attribut de pure et intime intuition, par lequel il est présent en esprit et en vérité au plus profond des cœurs.

Dieu me voit! Qu'est-ce à dire? que c'est l'infini, le bien même, qui, de son infaillible lumière, perce les ténèbres de mon âme, et y éclaire tout pour y tout peser dans sa sagesse et sa justice. Une telle croyance n'est-elle pas pour celui qu'elle anime sa garde dans la solitude, son guide au sein du monde, sa consolation dans l'infortune, sa modération dans la prospérité? par elle Dieu ne lui est-il pas comme une société quand il est seul, comme une retraite parmi la foule? Ne lui est-il pas un appui dans l'infortune, et dans la grandeur un préservatif d'enivrement et de fol orgueil? Ne lui est-il pas toute une vertu, toute une excitation à bien vivre?

Je sais qu'à cette doctrine, dont je ne viens toutefois que d'esquisser quelques traits, on oppose cette objection, qu'elle n'est qu'une illusion qui nous fait prendre pour Dieu une image de nous-mêmes, réfléchie et projetée au loin dans le temps et l'espace, et agrandie jusqu'à l'infini par notre ambitieuse imagination. Mais, à cette objection, il y a une réponse : c'est qu'il faut, en vérité, singulièrement abuser du sophisme dans un système pour soutenir que la cause qui a fait l'homme, est nécessairement privée de tous les attributs qu'elle lui a départis; qu'elle est en tout le négatif de l'être dont il est le positif; qu'elle est le *rien* du quelque chose qu'elle a créé et mis en lui. Qu'on parle encore d'illusion quand on est réduit là! L'illusion, la contradiction, l'absurdité et l'impiété tout ensemble ne sont-elles pas, au contraire, dans cette étrange conception d'un prétendu principe des choses qui n'a rien de ce qu'il faut pour les faire, et qui est condamné à tout créer avec l'impossibilité de rien produire. On me dit encore que, comme Dieu est une vaine image, une vaine représentation de moi-même, le sentiment de religion que j'éprouve à son égard n'est que la peur de mon ombre, une puérile superstition, le culte d'une chimère dont je fais tous les frais. A cela il y a aussi réponse : Oui, c'est de la peur si l'on veut, ou plutôt de la crainte, mais de celle que doit inspirer à un esprit recueilli l'accablante grandeur d'un être auquel il peut se rattacher, mais non se mesurer, et devant lequel, en s'abaissant, comme devant le sublime de l'infini, il ne fait qu'un acte de juste hommage et de légitime humilité. On me propose en place le culte de la nature; mais quel culte que celui d'un être qui, certes, lui, ne pèche pas par ressemblance avec l'homme, car il n'en a rien et ne le vaut pas, et que je ne puis concevoir que comme le chaos fait chair et de chair esprit! Le digne objet, en vé-

rité, à reconnaître et à adorer, lequel n'a ni intelligence pour savoir, ni affection pour aimer, ni liberté pour vouloir, ni sagesse, ni bonté, ni vraie puissance, pour rien faire; qui n'a rien, qui n'est rien et ne peut rien par lui-même! Sérieusement, s'il il y a à avoir peur, à avoir ce triste abaissement de l'âme qui consiste à craindre sans révérer et à trembler sans prier, parce qu'on ne sait où adresser son respect et ses vœux, c'est bien à se trouver en face d'un Dieu ainsi fait, plus monstre que forme aucune et moins être que néant. Il est vrai que ce Dieu n'a rien de nous en lui, qu'il n'a la perfection de rien de ce qu'il nous a donné, ni celle de l'intelligence, ni celle de l'amour, ni celle de la volonté, ni aucune autre; qu'il n'est ainsi en rien la Providence qu'il nous faut; mais, en revanche, il est cette nature, matière et mouvement, personnage aveugle, indifférent et fatal qui, pour n'avoir rien d'humain, n'en est pas plus divin, et demeure une confusion sans nom comme sans règle. Il est vrai encore qu'on ne peut pas dire à ce Dieu sans pensée : Tu es la vérité et le bien mêmes, et, du sein de ta lumière et de ton amour infini, tu me vois et me gardes; je dois donc m'efforcer de paraître devant toi digne de toi, par la sagesse et la bonté dont tu as déposé les saints germes en mon âme. Mais on a l'avantage, non pas de lui rien dire, car il n'y a rien à lui exprimer, mais d'en attendre passivement, incertain et tremblant, pour toute faveur et toute grâce, toute justice et tout conseil, pour toute action morale, le froid, le chaud, le doux, l'amer, le poli, le rude, etc., seules manifestations et seuls effets de sa présence dans l'univers. Etrange Providence à laquelle il ne manque, pour en être une, que d'avoir en elle les attributs convenables à un principe moral! Nous comprendrions, nous aimerions un Dieu qui serait notre père, notre souverain et notre juge, qui nous aiderait

dans notre faiblesse, nous exciterait dans notre force, nous récompenserait dans nos vertus, nous réprimerait dans nos fautes, et emploierait à cette fin et cette vie et l'autre; mais on nous en donne un qui a pour toute essence le mouvement, pour tout moyen l'impulsion, pour toute fin le déplacement; qu'après cela il arrive que nous agissions bien ou mal, que nous jouissions ou que nous souffrions, ce n'est pas son affaire, pas plus, au reste, que la nôtre; il nous a mus et nous avons été mus; le hasard ou je ne sais quel jeu de forces aveugles, dont il n'est pas plus le maître que nous, en a décidé sans lui et sans nous. Et voilà pourtant le principe qu'on nous propose pour présider et suffire à toute notre destinée! Je l'avoue, si, entraîné et poussé jusque-là, forcé d'opter entre deux partis qui sont au fond liés l'un à l'autre, mais dont l'un cependant est moins désespéré que l'autre, j'avais à choisir entre ce Dieu qui n'est rien de moi-même, qui ne m'est rien, et cet autre Dieu qui est moi, ce moi que l'on fait Dieu, j'irais plutôt encore à celui-ci qu'à celui-là, et je trouverais bien un système qui m'aiderait à me le faire accepter. Je me dirais: Faute de mieux, je suis mon Dieu; l'humanité en moi, voilà le Dieu que j'adore. Au moins serait-ce quelque chose que je pourrais, jusqu'à un certain point, connaître, aimer et servir, traiter avec une sorte de religion; ce serait l'œuvre prise pour l'ouvrier, une chose venue de Dieu au lieu de Dieu lui-même; mais enfin il y aurait au moins là quelque ombre de divinité, par voie de création et de communication; il y aurait lieu à illusion d'apothéose et prétexte d'idolâtrie. Mais ce Dieu-nature, comment l'entendre et l'aimer, qu'en faire pour mon esprit, qu'en faire pour mon cœur? Je n'y trouve rien qui me satisfasse dans ma conception et mon sentiment du divin; ce n'est pas même une déception, c'est un pur néant.

Cependant je ne puis m'arrêter ni à ce Dieu qu'on met en moi, ni à ce Dieu qu'on met plus bas que moi. Je ne puis me contenter ni d'une telle exaltation de la créature, ni d'un tel abaissement du Créateur; je ne puis me persuader ni que ce *moi* si borné, si imparfait, si infirme, ni que ce qui est moins que moi, puissent être l'être suprême, nécessaire et absolu. C'est trop estimer les uns et trop peu estimer l'autre; et, si haut que je me place, et que je place avec moi cette nature qui ne me vaut pas, je ne puis me résoudre à chercher Dieu là où je suis sûr de ne trouver que limite et privation. Je le vois bien plutôt dans cette sublime, et sainte, et singulière unité, substance et cause absolue, âme absolue qui a le temps et l'espace à elle, pour y produire dans le fini, avec une sagesse et une bonté que rien ne trouble ni ne borne, toutes ces *unités* à son image, esprits ou simples forces dont est animée la création, et toutes ces *unions* auxquelles elles président pour en former le monde; je le vois dans une Providence qui, en créant, ne fait pas sa négation, son contraire, mais son semblable et son conséquent, il est vrai dans le fini, et à des degrés très-variés; qui remplit ainsi l'univers soit de providences en petit, dont se compose l'humanité, soit d'êtres providentiels dont est peuplée la nature, et se donne dans ses œuvres de vivantes expressions, des instruments et des objets de ses divins attributs. Et quand en place on me propose la matière et le mouvement, avec les corps et leurs propriétés pour toute conséquence et tout effet, avec Dieu, l'âme, la liberté, et le bien moral de moins, avec toutes sortes de contradictions, d'impossibilités et de négations de plus, je me sens fort de mon choix, fort et heureux tout ensemble, et rien n'en altérerait la sereine assurance, si j'avais le juste espoir qu'il pût être partagé, et surtout accepté, après un choix opposé.

Je demeure donc avec la conviction de plus en plus ferme en mon âme que d'Holbach, dans son athéisme, n'a fait que tenter à l'excès une lutte sans grandeur contre une croyance à laquelle ont pu sans doute s'associer et se mêler des illusions fâcheuses, mais qui n'en touche pas moins en son fond à la plus nécessaire des vérités.

Je demeure également avec cette autre conviction, qu'il n'a pas moins failli dans ses témérités contre l'âme, la liberté et la loi du devoir, et qu'en tout, je le dis sans adoucir les termes, il s'est montré à la fois impie envers Dieu qu'il a nié hautement, injuste envers l'homme qu'il n'a pas moins nié, tant il l'a mal expliqué et ignorant de la nature qu'il a si mal entendue et si faussement exaltée.

Et si, maintenant, au moment de finir, je cherche à me rendre compte des sérieux sentiments dans lesquels va me laisser cette laborieuse étude, je trouve qu'ils sont à peu près ceux qui me resteraient également à la suite d'une longue épreuve que je serais parvenu à subir sans trop de désavantage; c'est-à-dire que je m'estime plutôt fortifié qu'affaibli, et raffermi qu'ébranlé, dans tout ce que je croyais d'abord, par l'espèce de lutte que j'ai engagée et soutenue avec d'Holbach. Il ne m'a mis en effet en doute sur rien de ce qu'il a attaqué, et après comme avant, et peut-être plus qu'avant l'examen de sa doctrine, je me tiens pour assuré de toutes les grandes vérités qu'il s'est efforcé de ruiner.

Et pour terminer par une dernière réflexion qui ait un autre objet que moi-même, et qui de ma personne, que je n'ai fait au reste intervenir dans ce débat que pour donner à ma pensée une forme plus vive et plus animée, qui, dis-je, de ma personne s'étende à la société, et de l'individu à l'État, je n'hésite pas à affirmer que si,

au XVIII^e^ siècle, les idées philosophiques eurent leur part, leur très-large part dans notre première et grande révolution, ce ne fut pas celle du bien qui y prirent les théories de d'Holbach et de son école; ce fut celle du mal, des excès et des violences : car ce n'est pas avec la négation de Dieu, de l'âme et de la liberté, de ce qu'il y a de plus vital dans la condition d'être de l'humanité, qu'on sauve ou qu'on renouvelle les peuples et les sociétés; c'est bien plutôt ainsi qu'on les précipite et qu'on les perd. Soyons-en donc convaincus, il en serait de même encore de cette triste doctrine, si elle était remise en crédit et rétablie en autorité parmi nous. Appelé à un rôle politique, le matérialisme avec ses conséquences nécessaires, avec le fatalisme, le sensualisme moral et l'athéisme, ne vaudrait pas mieux pour la grandeur et l'avancement de notre patrie; il ne vaudrait pas mieux pour son bonheur et sa gloire tout ensemble. Il n'est pas né pour le salut, mais pour la perte des sociétés. Dans les sociétés, comme dans les individus, il ne peut y avoir de vie morale que par la vérité; l'erreur, l'erreur grave et profonde surtout, leur est destructive et mortelle. Ne l'oublions pas, instruits comme nous pouvons l'être par les clairs exemples du passé, et gardons-nous, pour notre compte, par indifférence ou légèreté, de rendre ou de laisser la faveur à un système qui commence par égarer grossièrement les âmes, et finit par les corrompre. Appuyons-nous, attachons-nous plutôt à une meilleure, à une plus vraie et à une plus vivifiante philosophie.

TROISIÈME MÉMOIRE.

DIDEROT.

1° Sa vie.

Si je suis parvenu à répandre un certain intérêt sur l'étude, cependant assez ingrate en elle-même, de De la Mettrie et de d'Holbach, je ne crois pas qu'il y ait de ma part beaucoup de témérité à en promettre un plus sérieux et d'un genre plus élevé pour celle que je vais consacrer à Diderot après eux.

L'homme lui-même s'y prête beaucoup mieux; il est d'un tout autre ordre et d'une tout autre valeur, et quoique, à cause de l'évidente analogie des doctrines, il faille le rapprocher de l'auteur de *l'Homme-machine* et de celui du *Système de la nature*, il serait toutefois injuste de le confondre avec eux; car il s'en distingue à plus d'un titre et surtout il les surpasse. Il ne va pas, il est vrai, de pair avec ses grands contemporains, avec Voltaire, Rousseau, Montesquieu et Buffon; pour prendre rang parmi eux, il lui manque le génie, ou du moins du génie les parties qui le couronnent, la mesure dans la force, la règle dans l'originalité, et comme une harmonie supérieure des dons de l'invention et du travail de la réflexion. Catherine lui disait un jour, à la suite d'un des

longs entretiens qu'il avait avec elle : « Je vous vois quelquefois âgé de cent ans; souvent aussi je vous vois un enfant de douze. » Il y avait en effet de l'un et de l'autre en lui, de l'enfant et de l'homme d'âge, je n'ose pas dire du sage, un peu trop du premier et pas assez du second, un peu trop des vives facultés qui surabondent et débordent, et pas assez de celles, au contraire, qui se contiennent et se tempèrent. Là est sa faiblesse et son infériorité à côté des grands noms que je viens de citer; mais là aussi est la raison de le compter parmi ceux qui les suivent de près, puisque dans ces défauts percent et éclatent des qualités, qui sont loin assurément d'être médiocres et communes : c'est ainsi qu'on ne peut guère, quelque sévères réserves qu'on doive d'ailleurs y apporter, s'empêcher d'admirer en lui une ardeur, une fécondité, une promptitude de pensées, un élan d'âme, un enthousiasme qui a ses excès, il est vrai, et même, on doit le dire, ses débordements, mais qui a aussi ses heureuses rencontres et ses nobles inspirations; et s'il ne regarde pas toujours assez au Dieu dont il est plein, et s'en laisse comme enivrer parfois jusqu'au délire, il sait cependant d'autre part, et dans ses bons moments, mieux choisir et ne céder qu'à de légitimes entraînements.

Nul peut-être en son temps et sur le ton de l'improvisation, soit la plume à la main, soit plutôt encore par la parole, n'a plus remué, agité et comme jeté au vent de vives idées. Il y a même en lui, sous ce rapport, du prodigue, du dissipateur, qui, quelque riche que soit son fonds, ne sait pas en user. Il s'en plaint quelque part et il a raison; il a perdu des trésors à ne pas mieux se ménager; il a beaucoup semé, et peu cultivé, et la récolte, faute de soin, a failli en ses mains; elle n'a, du moins, pas rendu tout ce qu'elle faisait espérer. Diderot a beaucoup donné, et donné sans compter; qu'à cause de cette

libéralité et de cette facilité dans le don, qui ont des traits de la bonté, il lui soit un peu pardonné: il en a grand besoin. Il pouvait, tel qu'il était, tel que nous le connaissons, n'être pas le modérateur de cette société, elle-même assez mal réglée, au sein de laquelle il vivait; mais devait-il être le serviteur plus que complaisant de ses plus mauvais penchants. Il pouvait n'être pas le sage, le Socrate des dîners de d'Holbach, mais fallait-il qu'il en fût le génie désordonné et comme en débauche. Malgré tout, néanmoins, quand on le voit, outre ce qu'il fit d'ailleurs, le premier et le principal auteur du vaste et laborieux monument, qu'on peut diversement apprécier, mais auquel, on doit le reconnaître, tout un siècle applaudit, y contribuer pour la principale part, du commencement jusqu'à la fin, avec un zèle et une constance, un désintéressement et un dévouement que rien n'effraye ni ne rebute, il n'est que juste de lui faire honneur d'une telle tâche, si noblement entreprise et si fermement accomplie. Il comprit ce besoin, cette passion des idées, dont son temps était agité, et il résolut de la satisfaire, en rassemblant dans un seul livre, et en distribuant sous sa forme la plus commode et la plus populaire l'universalité de la science. Tel fut le dessein de l'*Encyclopédie;* il n'est, certes, pas sans grandeur.

Aussi, sans avoir voulu encore ici expliquer, juger, ni même précisément caractériser Diderot, ce que j'essayerai plus tard et en avançant, je crois en avoir assez dit pour que, sur les quelques traits que je viens d'en esquisser, j'aie excité le désir de le connaître de plus près, dans sa vie d'abord, comme le veut l'ordre, et puis dans ses écrits et sa philosophie.

Diderot naquit à Langres en 1713.

Du lieu de sa naissance je ne remarquerais rien, s'il n'avait lui-même écrit ceci : « Les habitants de ce pays

ont beaucoup d'esprit, trop de vivacité, une inconstance de girouette..... La tête d'un Langrois est comme un coq d'église en haut d'un clocher, elle n'est jamais fixe dans un point..... Pour moi, je suis de mon pays, seulement le séjour de la capitale et l'étude m'ont un peu corrigé. »

Si l'on rapproche de cette observation celle qu'exprime de son côté sur Diderot un de ses amis qui l'a bien connu, on trouvera peut-être encore plus sensible ce rapport entre ce que fit pour lui la nature, la terre qui le nourrit et ce qu'il devint en se développant au sein de cette capitale des lettres et de la philosophie, qui fut sa seconde patrie :

« Qui n'a connu Diderot, dit Marmontel, que dans ses écrits, ne l'a point connu..... Lorsqu'en parlant il s'animait, et que, laissant couler de source l'abondance de ses pensées, il s'était laissé aller à l'impulsion du moment, c'était alors qu'il était ravissant..... Qu'avec sa douce et persuasive éloquence et le visage étincelant du feu de l'inspiration il répandait sa lumière dans tous les esprits et sa chaleur dans toutes les âmes..... Dans ses écrits, il ne sut jamais former un tout ensemble : cette première opération qui ordonne et met tout à sa place, était pour lui trop lente et trop pénible. Il écrivait de verve et avant d'avoir rien médité; aussi a-t-il écrit de belles pages, comme il le disait lui-même; mais il n'a jamais fait un livre. Ce défaut d'ensemble disparaissait dans le cours libre et varié de la conversation[1].

1. Il dit quelque part dans ses *Salons* : « Les esquisses ont communément un feu que le tableau n'a pas. C'est le moment de chaleur de l'artiste, la verve pure, sans aucun mélange de l'apprêt que la réflexion met à tout; c'est l'âme du peintre qui se répand librement sur sa toile. La plume du poëte, le crayon du dessinateur habile, ont l'air de courir et de se jouer; la pensée rapide caractérise d'un trait..... » L'esquisse, voilà en effet le moment que préfère

N'est-ce pas bien là, pourrait-on ajouter après Marmontel, l'homme du pays dont les têtes ne *sont jamais fixées en un point*, et celui dont l'étude et la culture n'ont qu'à demi tempéré le caractère primitif, et les qualités tirées du sol natal, pour ainsi dire? Et, chose singulière! ce mérite de la composition, cette force de l'unité, comme il l'appelle lui-même, qui lui manque à ce point, est la qualité sur laquelle il insiste le plus auprès des artistes, dans les critiques qu'il leur adresse; il leur veut toujours une idée, forte, ingénieuse, délicate ou piquante, qui soit comme le principe vivifiant, l'âme de chacune de leurs œuvres.

Diderot appartenait à une famille honnête et très-estimée, dans laquelle la profession de coutelier était depuis deux cents ans héréditaire. C'était comme une sorte de noblesse plébéienne qu'il recueillait de cette suite de générations de probes et laborieux artisans dont il descendait. Trois personnes ont un caractère marqué à côté de lui dans cette famille; sa bonne et vive et même un peu trop vive sœur et son bizarre frère, comme il l'appelle quelque part, entre lesquels il dut plus d'une fois intervenir, dans sa sollicitude pour leur bonheur mutuel et leur bon accord, sans grand succès toutefois, puisqu'ils finirent par rompre et se séparer; mais il y a surtout son père, homme ferme et d'un grand sens, non sans tendresse de cœur, mais grave et sérieux dans ses affections. « Mon père, dit de lui Diderot, homme d'un

Diderot dans l'œuvre de la composition. Mais il ne le préfère pas seulement, il s'y tient presque exclusivement et ne va guère au-delà. Or, en s'y tenant, on peut, si on est heureux toutefois, bien commencer, mais reste à finir; reste l'achèvement et la perfection. C'est pourquoi Diderot, si bien doué qu'il soit, n'a du grand écrivain que le premier jet, le commencement; il n'en a pas l'entier développement; il demeure toujours un peu l'homme de l'esquisse et de l'ébauche, l'homme de l'improvisation.

excellent jugement, mais homme pieux, était renommé pour sa probité rigoureuse... Les pauvres pleurèrent sa perte quand il mourut. Pendant sa maladie, les grands et les petits marquèrent l'intérêt qu'ils prenaient à sa conservation. Lorsqu'on sut qu'il approchait de sa fin, toute la ville fut attristée. Son image est encore sous mes yeux, il me semble que je le vois dans son fauteuil à bras, avec son maintien tranquille, son visage serein; il me semble que je l'entends encore. »

Grimm, de son côté, que Diderot avait chargé de l'aller voir, dit de lui : « Le père aimait son fils aîné d'inclination; sa fille, de reconnaissance et de tendresse, et son fils cadet (c'était le prêtre), de réflexion et par respect pour l'état qu'il avait embrassé. »

Cet état, Diderot y avait d'abord été destiné, en vue d'un bénéfice que devait lui résigner un de ses oncles, et il avait, en conséquence, commencé à l'âge de huit ans ses études au collége des jésuites de la ville; il avait même à douze ans reçu la tonsure. Ce fut alors sans doute qu'il eut ces six mois de dévotion, dont parle sa fille, pendant lesquels, selon sa nature, poussant tout à l'extrême, il jeûnait, portait cilice et couchait sur la paille. Mais cette nature, qui dans ces pratiques n'était que comme détournée, éclata bientôt dans un autre sens. En deux circonstances, surtout, elle s'échappa en actes qui en décelaient déjà l'indépendance et la fougue : l'entrée du collége lui avait été interdite pour un jour, à cause d'une querelle suivie de mouvements un peu trop vifs avec un de ses camarades; mais ce jour était à ses yeux le plus beau de l'année, c'était celui de la distribution des prix, et il savait que son nom n'y serait pas oublié. Il ne put supporter cette espèce d'exil auquel on l'avait condamné, et il résolut de rentrer de force dans le lieu où il prétendait avoir droit de paraître. Il y rentra

en effet, et même il arriva que, dans sa lutte avec le suisse de la maison, il fut blessé par mégarde d'un coup de hallebarde au côté; mais il n'en dit rien, n'en laissa rien voir, attendit patiemment ses prix et ses couronnes, et ses trophées en main, rentra gaîment dans la maison paternelle. Ce ne fut que plusieurs jours après que sa mère s'aperçut qu'il avait une plaie. Plus tard il fit un autre acte qui témoignait aussi assez peu de sa docilité. Il commençait à devenir grand garçon; il aimait la chasse et se la permettait non sans dommage pour son assiduité aux leçons de ses professeurs. Fatigué de leurs remontrances, il dit un jour à son père qu'il ne voulait pas continuer ses études. « Tu veux donc être coutelier? répliqua celui-ci. — De tout mon cœur. — Alors prends un tablier et travaille. » Mais il ne travailla que cinq jours, après quoi il vint dire à son père qu'il aimait mieux l'impatience que l'ennui, et il reprit ses études. Mais il ne les poursuivit pas longtemps à Langres; le désir le prit de les terminer à Paris, et, craignant même, à cet égard, l'opposition de son père, il forma le dessein de partir à son insu. Il paraîtrait même que les jésuites, espérant encore en lui et pensant se l'attacher, se prêtèrent à ce projet et y aidèrent par l'intermédiaire de l'un des leurs qui devait se charger du jeune Diderot. C'était pendant la nuit qu'il avait formé le dessein de s'échapper de la maison paternelle; mais son père en fut averti, garda le silence, eut seulement la précaution d'emporter avec lui la clef de la porte, et quand, à minuit il l'entendit descendre, il se présenta à lui et lui dit : « Où allez-vous! — A Paris, où je dois entrer aux jésuites. — Ce ne sera pas pour ce soir; mais vos désirs seront remplis, allez d'abord dormir. » Il avait ses vues; il consentait bien au départ de son fils pour Paris, mais il voulait l'y mener et l'y placer lui-même; ce qu'il fit en

effet. Mais, au lieu de le confier aux jésuites, pour lesquels il le croyait avec raison peu fait, il l'établit au collége d'Harcourt. Il allait se séparer de lui, ce ne pouvait être le cœur tranquille et l'esprit en paix. Aussi, après quelques jours d'attente et pleins d'ennui, qu'il eut le courage de passer sans l'aller voir, il lui dit dans leur première entrevue : « Je viens savoir si votre santé est bonne, si vous êtes content de vos supérieurs, des autres et de vous-même. Si vous n'êtes pas bien, si vous n'êtes pas heureux, nous retournerons ensemble auprès de votre mère. Si vous aimez mieux rester ici, je vous prêcherai, vous embrasserai, et vous bénirai. » Son fils l'assura qu'il était content. Il prit alors congé de lui et passa chez le principal pour lui demander s'il était satisfait de son nouvel élève : « Assurément, monsieur, c'est un excellent écolier; mais, il y a huit jours, nous l'avons vertement chapitré, et s'il recommençait, nous ne pourrions le garder. » La faute de Diderot était d'avoir fait dès lors ce qu'il fit tant de fois plus tard, c'était de s'être chargé de la besogne d'autrui. Il avait composé une pièce de vers pour un de ses camarades dont la tristesse et l'embarras l'avaient intéressé. Telle fut par la suite, et dans sa laborieuse carrière d'écrivain, une de ses dispositions les plus constantes, et il la justifiait, au témoignage de Grimm, en disant : « On ne me vole pas ma vie, je la donne; et qu'ai-je de mieux à faire que d'en accorder une partie à celui qui m'estime assez pour solliciter cet emprunt? » Grimm lui-même en savait quelque chose, car Diderot, tout en se plaignant parfois, quand la charge devenait trop forte, ne s'épargna pas pour lui.

C'est ce qui lui faisait dire aussi, après avoir répété avec Sénèque, *sur la Brièveté de la vie* : « Allons, repasse tes jours et tes années, fais leur rendre compte. Dis-nous, combien de temps as-tu laissé ravir par un créan-

cier, par une maîtresse, par un patron, par un client?... Combien de gens n'ont-ils pas mis ta vie au pillage, quand toi, tu ne sentais pas ce que tu perdais?... » C'est ce qui lui faisait dire : « Je n'ai jamais lu ce chapitre sans rougir; c'est mon histoire. » On peut encore attribuer à ce sentiment ces paroles qu'il écrivait, en reportant, vers la fin de sa vie, un regard de regret sur la manière dont il l'avait employée : « ... J'ai été forcé toute ma vie de suivre des occupations auxquelles je n'étais pas propre et de laisser de côté celles où j'étais appelé par mon goût. » Mais chez lui le penchant à se donner, à se communiquer, à ne rien avoir à soi, à ne jouir de rien, seul et à part, était ce qui l'emportait; c'est ce qui respire dans ce passage tout animé de cet esprit d'expansion, de sympathique effusion dont il était plein : « Un plaisir qui n'est que pour moi, me touche faiblement et dure peu. C'est pour moi et mes amis que je lis, que je réfléchis, que j'écris, que je médite, que j'entends, que je regarde, que je sens; dans leur absence, ma dévotion rapporte tout à eux; je songe sans cesse à leur bonheur. Une belle ligne me frappe-t-elle, ils la sauront; ai-je rencontré un beau trait, je me promets de leur en faire part; ai-je sous les yeux quelque spectacle enchanteur, sans m'en apercevoir, j'en médite le récit pour eux. Je leur ai consacré l'usage de tous mes sens, de toutes mes facultés; et c'est peut-être la raison pour laquelle tout s'exagère, tout s'enrichit dans mon imagination et mes discours; ils m'en font quelquefois un reproche, les ingrats! »

Ses études terminées, son père, qui avait renoncé à le diriger du côté de l'Eglise, désira du moins le voir se tourner vers le barreau. Il le plaça, en conséquence, chez un procureur, de ses amis et son compatriote, Me Clément de Ris, et lui écrivit dans sa sollicitude une lettre pleine

de sages et pieux conseils, où il lui recommandait, entre autres choses, d'invoquer le Saint-Esprit. Sur quoi le jeune Diderot, qui était déjà un peu celui de certains de ses ouvrages futurs, disait, en souriant de cet article de la lettre de son père : « Invoquer le Saint-Esprit pour entrer chez un procureur : s'y est-on jamais ainsi préparé ? »

Diderot resta deux ans dans cette position, assez pauvre clerc, mais très-studieux esprit, également curieux de latin, de grec, d'italien, d'anglais, de mathématiques et de philosophie, et de moins en moins disposé à suivre les vues de son père. Il fallait cependant se décider pour un état ; s'il ne voulait être ni procureur ni avocat, qu'il se fît médecin, c'était ce que lui demandait, ce que lui faisait dire celui qui ne cessait de veiller sur lui de toute façon, et commençait à s'effrayer de voir un jour son fils sans profession. Mais Diderot avait déjà sa vocation, et ne prêtait l'oreille à aucune de ces propositions. Aussi comme l'ami de son père lui disait : « Que voulez-vous donc être ? — Ma foi, rien, répondit-il, mais rien du tout. J'aime l'étude, je suis fort heureux, et je ne demande pas autre chose. »

Informé de cette réponse et de la résolution qu'elle annonçait, son père lui écrivit qu'il supprimait sa pension, insistant de nouveau sur le choix d'un état ou sur le retour dans la maison paternelle. Diderot, connaissant la tendresse de son père, ne crut qu'à demi à sa sévérité ; il prit congé du procureur, resta à Paris, et y vécut assez péniblement de quelques leçons qu'il y donnait.

Ici se place un trait touchant, quoique d'une simplicité familière, que je rapporte parce qu'il dut laisser trace dans le cœur de Diderot, et contribuer à y former le fonds de bons sentiments qu'il conserva toujours, quels que fussent d'ailleurs par la suite ses écarts de doctrine et

d'imagination. Son père persévérait dans son refus de secours; mais sa mère fléchissait, et lui envoyait de temps en temps quelque argent, non par la poste ou par des amis, mais par une pauvre servante, qui faisait soixante lieues à pied, lui remettait la petite somme que lui adressait sa mère, y ajoutait sans en parler ses épargnes personnelles, et refaisait ces soixantes lieues. Trois fois elle lui donna cette marque de dévouement.

L'éloignement de sa famille, l'abandon où il se trouvait, la nécessité et la difficulté de vivre par ses propres ressources, rien ne put vaincre en lui cette passion de culture intellectuelle qui le retenait là où seulement il pouvait bien la satisfaire. Il eut cependant, pour y rester fidèle, de dures conditions à subir et parfois des moments pleins d'angoisses à passer. Il donnait des leçons; mais à la manière dont il en usait avec ses écoliers, refusant son temps aux uns et le prodiguant aux autres, selon qu'il en était mécontent ou satisfait, elles ne lui suffisaient pas. Il lui fallait donc autre chose : il composait des sermons pour des prédicateurs, des mémoires pour des avocats, des prospectus pour des libraires, et cependant de tout ce travail il ne tirait que d'assez minces et d'assez précaires profits. Pour en finir, il le croyait du moins, il se fit précepteur; mais il se trompait, ce n'était pas là une fin; ce n'était qu'une nouvelle nécessité de changer, car c'était la servitude au lieu de la pauvreté, et il était beaucoup moins propre à supporter l'une que l'autre. Aussi revint-il à celle-ci, quoique les étreintes en dussent cependant être parfois bien poignantes.

Un jour, c'était le dernier des fêtes du carnaval, il se trouvait absolument sans argent, il n'avait pas même soupé la veille. Ses amis avaient en vain tenté de l'associer à leurs joies. Il n'avait voulu ni leur avouer sa détresse, ni contracter avec eux de nouvelles obligations.

Il resta seul renfermé dans sa chambre, espérant charmer par la lecture et la méditation l'ennui de sa solitude; mais cette diversion ne lui suffit pas et il sortit, comptant sur plus de distraction au dehors; il alla errer dans les champs ; les champs, dans la triste disposition d'esprit où il se trouvait, ne lui furent pas plus doux que sa chambre solitaire, et il rentra accablé, l'amertume dans l'âme, épuisé d'ailleurs par le besoin et près de s'évanouir; son hôtesse, effrayée de sa pâleur, vint à son aide et lui donna à souper. Touché profondément de ces soins, il se promit, si dans un avenir plus heureux il jouissait d'un peu d'aisance, de ne refuser à quelque homme que ce fût l'écu qu'il lui demanderait.

Il y eut aussi, dans cette vie de gêne et d'expédients, des actes qui ne furent pas toujours irréprochables. Ainsi, afin d'obtenir de quoi payer ses dettes, il fit un peu plus qu'un tour d'écolier à un moine appelé le frère Ange, carme déchaussé, ami de sa famille, et auquel il avait eu plus d'une fois recours : il tira de lui successivement diverses sommes d'argent au moyen de promesses fort peu sincères d'embrasser la vie religieuse et d'entrer dans son ordre; ce n'était pas là sa loyauté et sa franchise ordinaires, et il faut croire que la nécessité et un peu de ce mouvement d'imagination qui s'appelle espiéglerie lui firent illusion sur cette action. Du reste, son père ne souffrit pas que l'affaire eût une autre issue que celle qu'elle devait avoir, et il s'empressa d'acquitter l'emprunt, quelque peu irrégulier, contracté par son fils. Si, comme on le prétend, Diderot a représenté le frère Ange dans un de ses romans, eu égard aux relations qu'il avait eues avec lui, le souvenir ne fut pas heureux, et il aurait mieux fait de s'en taire que d'y revenir par une telle fiction.

On connaît son drame du *Père de famille;* le fond en

est emprunté à une circonstance de sa vie, durant ces laborieuses et pénibles années. Ce fut en effet vers ce temps, en 1741, qu'il fit, à peu près comme il le raconte dans sa pièce, la rencontre et la connaissance de la jeune fille qu'il choisit ensuite pour sa femme. Tout était ici plein de droiture et d'honneur, comme de sincère passion. Il trouva, dit-il, quelque part, sur son chemin, une femme belle comme un ange; il l'aima et l'épousa.

Cependant, on doit l'avouer, il ne faut pas attendre de ce sentiment jusqu'à la fin tout ce qu'il semblait promettre au début. Grimm, qui connaissait bien Diderot, dit de lui : « Toutes les vertus, toutes les qualités qui n'exigeaient pas de lui une grande suite dans les idées, une grande constance d'affection, lui étaient naturelles. » Les autres ne lui étaient donc pas aussi faciles. On voudrait pouvoir douter que sa femme n'eut pas à s'en apercevoir et à s'en plaindre; mais les preuves et les témoignages existent, et sa fille elle-même, qui cependant ne dit pas tout, en dit assez pour ne laisser à cet égard aucune incertitude. Il faut bien d'ailleurs le remarquer, Diderot, dans l'union qu'il forma, eut le tort de ne voir que le cœur et de ne pas tenir assez compte de l'esprit, et de ne pas chercher, dans celle dont il faisait sa compagne, une société d'intelligence aussi bien que de sentiment. Le péril était pour lui, une fois ce mécompte reconnu, de n'être plus assez fort pour ne pas se laisser aller à aimer, comme à penser ailleurs.

Quoi qu'il en soit, au début, son mariage eut du roman, et c'est ce qui déplut à son père, déjà fort mécontent de cette vie d'aventures qu'il lui voyait mener malgré ses instances et ses avis. Toutefois, après quelque temps de froideur, il se laissa toucher; la jeune femme surtout trouva grâce auprès de lui, et il finit par la recevoir et la traiter comme sa fille.

Mais Diderot dans son ménage n'était pas beaucoup plus à l'aise, il l'était même un peu moins que dans sa mansarde de jeune homme. Aussi dut-il redoubler d'efforts et de travail pour pourvoir à grand'peine aux besoins de sa famille. On le voit donc, vers cette époque, traduire et publier l'histoire de la Grèce de Stanyan, en trois volumes (1743); puis, un peu plus tard, traduire et publier également, mais en société avec Toussaint, l'auteur du livre sur les *Mœurs*, le dictionnaire anglais de médecine (1746). Ce n'est pas tout; et comme ici je touche à l'un des points délicats de sa vie, j'avertis que je ne fais que suivre la leçon de sa fille elle-même, dans la notice qu'elle lui a consacrée; Diderot s'était attaché à une madame de Puysieux, qui était pauvre, avide et peu dévouée. Elle lui demanda de l'argent; il n'avait que celui que lui procurait sa plume : il traduisit, ou plutôt il arrangea, pour le publier en français, l'*Essai sur le mérite et la vertu*, le vendit 50 louis et les lui porta (1745). Sur une nouvelle demande, nouvelle publication, qu'il hâta même singulièrement, car ce fut du vendredi saint au jour de Pâques qu'il composa les *Pensées philosophiques* qui en furent l'objet; il les vendit également 50 louis, dont il fit le même usage (1746). Et je ne vais pas jusqu'au bout, parce que je ne puis tout nommer des œuvres qu'il publia au profit ou sous l'inspiration de cette femme; mais je ne dois pas oublier de dire que ce fut encore à son intention qu'il donna sa *Lettre sur les aveugles* (1749); et ce qu'il y a de piquant ici, c'est que ce fut pendant sa captivité à Vincennes, que cette lettre lui avait attirée, qu'il acquit la conviction que madame de Puysieux le trahissait.

Cependant Diderot n'était pas tout à ses nécessités et à ses faiblesses, il avait aussi l'âme aux idées, il les aimait pour lui, il les aimait pour les autres; après la

passion de les acquérir, il n'en avait pas de plus vive que celle de les répandre et de les communiquer. Il était donc tout prêt à un genre de production qui en exigeait beaucoup et de très-diverses ; il pouvait suffire à ce besoin de parler de toutes choses à un siècle curieux de toutes sciences, et l'*Encyclopédie* fut fondée. Il s'associa pour cette œuvre particulièrement d'Alembert, qui en fut avec lui le principal auteur, puis nombre d'autres écrivains, parmi lesquels il faut compter les plus illustres de son temps. Ce fut alors que, pour de longs jours et des jours semés de bien des dégoûts, de bien d'ingrats travaux, il s'engagea dans cette vaste et difficile entreprise, de laquelle, au moment de la terminer, il écrivait qu'il s'en était occupé depuis vingt ans ; que cependant elle n'avait pas fait sa fortune ; qu'elle l'avait exposé plus d'une fois à quitter sa patrie ou à perdre sa liberté ; qu'il lui avait consacré une vie qu'il aurait pu rendre plus utile et plus glorieuse, ajoutant ces paroles : « Le sacrifice des talents serait moins commun s'il n'était question que de soi ; on se résoudrait plutôt à boire de l'eau, à manger des croûtes et à suivre son génie dans un grenier ; mais pour une femme, pour des enfants, à quoi ne se résout-on pas ? Si j'avais à me faire valoir, je ne leur dirais pas : J'ai travaillé trente ans pour vous ; mais je leur dirais : J'ai renoncé pendant trente ans pour vous à la vocation de nature. »

En effet, collaborateurs, libraires, gouvernement, tout lui devenait, à l'occasion, traverses, obstacles ou hostilités ; il n'y avait que le public qui lui fût favorable.

Il faut cependant convenir que les procédés du gouvernement, au moins dans la personne de M. de Malesherbes, ne furent pas toujours fort durs pour lui. Un jour M. de Malesherbes prévint Diderot qu'il donnerait le lendemain l'ordre d'enlever ses papiers et ses cartons.

« Ce que vous m'annoncez là, répondit aussitôt Diderot, me chagrine horriblement; jamais je n'aurai le temps de déménager tous mes manuscrits, et d'ailleurs il n'est pas facile de trouver, en vingt-quatre heures, des gens qui veuillent s'en charger et chez qui ils soient en sûreté.— Envoyez-les chez moi, écrivit de nouveau M. de Malesherbes, l'on ne viendra pas les y chercher. » Et Diderot envoya la moitié de son cabinet chez celui qui devait y ordonner une perquisition. Il est vrai qu'il n'eut pas toujours affaire à des magistrats d'une sollicitude aussi bienveillante que celle de M. de Malesherbes.

Mais un coup qui lui fut plus sensible que toutes les tracasseries politiques auxquelles il était en butte, et qui en était, au reste, la conséquence indirecte, ce fut l'étrange procédé de son libraire Lebreton : il faut lire la lettre qu'il lui adressa dans cette circonstance pour lui exprimer sa juste indignation. Il s'y élève parfois jusqu'au ton de l'éloquence, et y excite, par les accents énergiques d'une émotion que l'on partage, la plus vive sympathie pour son légitime ressentiment. Il venait de publier un volume de l'*Encyclopédie*, dont il avait revu toutes les épreuves. Il eut besoin d'y rechercher un article qu'il voulait consulter; il le trouve mutilé, recousu, altéré. Il s'étonne, il ne sait comment s'expliquer une telle infidélité. Mais il fut bientôt édifié; tout le volume avait été traité de la même façon : c'était le libraire Lebreton qui, effrayé de la hardiesse de certains morceaux et de la perspective de la Bastille, dont il se croyait menacé, avait, sous l'impression de cette double crainte, imaginé de tout revoir et de tout retoucher à sa manière. Diderot, en faisant cette découverte, fut comme frappé au cœur : c'était son œuvre, l'œuvre dont il répondait devant le public et ses collaborateurs, que l'on avait déshonorée; c'était comme son enfant sur lequel on avait porté la main. « Mon père, dit

la fille de Diderot, faillit en tomber malade; il cria, s'emporta, il voulut abandonner l'ouvrage. Puis, avec le temps, sans se consoler, il se calma; mais jamais il n'en parla froidement. »

Cependant, une autre douleur qui, si elle ne fut pas aussi vive, fut peut-être aussi amère, qu'il éprouva également au sujet de l'*Encyclopédie*, fut l'espèce d'abandon où finit par le laisser d'Alembert, moitié par prudence et de peur de compromettre son repos, moitié par intérêt et parce qu'il n'était pas satisfait par les libraires dans des prétentions pécuniaires qui, il faut l'avouer, n'avaient pas la modération et l'équité de celles de Diderot. On lit dans l'une des lettres de celui-ci à Mlle Voland le récit d'une conversation qu'il eut à cet égard avec d'Alembert, et dans laquelle, quoique en termes mesurés et encore assez affectueux, il lui fait cependant sentir avec sévérité le peu de conséquence et de loyauté de sa fâcheuse conduite. A partir de cette époque, une grande froideur régna entre les deux collaborateurs, et ils restèrent quelquefois deux ans sans se voir.

Pour un autre c'eût été assez que cette charge de l'*Encyclopédie*, avec tout le travail et tous les soins pénibles qu'elle imposait; pour Diderot, ce n'était pas un empêchement à d'autres productions d'un genre même assez différent de celles qu'il avait publiées jusque-là. En effet, afin de mettre en pratique certaines théories littéraires qu'il avait avancées, il écrivit pour le théâtre *le Fils naturel* (1757), qui n'eut pas de succès, et le *Père de famille* (1758), qui en eut un assez éclatant.

Je ne fais point ici de la critique littéraire, je fais de l'histoire de la philosophie, et comme élément de cette histoire, un peu de biographie. Je ne m'arrêterai donc pas à disserter sur les deux drames de Diderot que je viens de nommer. Je me bornerai à dire du *Fils naturel*

que la donnée en est étrange, la conception médiocre, l'exécution faible et surtout pleine de déclamations et de lieux communs; et du *Père de famille*, qui vaut mieux, que, si on le veut juger avec quelque sévérité, on y trouvera plus de fièvre d'imagination que de véritable passion, plus de mouvement que de pathétique, et de faux naturel que de noble simplicité; de plus, de l'un et de l'autre on peut assurément affirmer qu'ils sont d'un genre qui, sans doute, permet un certain intérêt, mais qui en soi est médiocre et reste bien au-dessous des grandes œuvres du théâtre. Il faut entendre à ce sujet Voltaire dans ses justes et piquantes réflexions. Elles sont d'un juge et d'un maître auquel est chère avant tout la dignité de l'art, qu'il ne peut reconnaître dans des compositions de cet ordre.

A cette époque de la vie de Diderot se place (1759) sa liaison avec Mlle Voland, autre épisode de son cœur, qui dura d'assez longues années, et ne fut pourtant pas le dernier. J'en fais mention ici parce qu'elle fut l'occasion de nombreuses et intéressantes lettres qu'il écrivit à cette personne distinguée, et qui, publiées pour la première fois il y a quelques années, forment à juste titre une partie de ses *Mémoires*. Il s'y peint en effet tout entier, avec tous ses sentiments, toutes ses pensées, toutes ses habitudes de vie. Il entretient celle à laquelle il s'adresse, avant tout, de sa passion, mais aussi, et surtout en avançant, de ses opinions, de ses travaux, de ses intérêts, de ses amitiés, de tout ce qui le touche, toujours avec un grand abandon d'âme, souvent avec délicatesse, quelquefois aussi avec un sans-gêne qu'expliquent en partie les mœurs du temps, et en partie aussi son propre caractère. Il reste toujours un peu en lui, malgré son âge, du jeune Diderot allant chez Mlle Babuti, la jolie libraire du quai des Augus-

tins, et lui disant, l'œil vif et l'air dégagé : « Mademoiselle, les Contes de La Fontaine, s'il vous plaît... un Pétrone, etc. »

J'ai déjà parlé de la facilité avec laquelle Diderot se livrait, se communiquait, donnait de son temps et de ses soins à qui lui en demandait, à qui venait lui en prendre. Il lui arrivait d'en accorder à des intrigants, à des espions, à des fripons, et d'être ainsi souvent dupe, sans cependant se corriger, car à la première occasion il recommençait. Je n'en citerai qu'un exemple, et du genre le plus innocent, pour montrer jusqu'où allait, à cet égard, sa facile complaisance. Epîtres, dédicaces, plans de comédies, préfaces, discours, il faisait de tout; on le savait. Un jour donc un homme vint le prier de lui écrire un *avis au public* pour de la pommade qui faisait croître les cheveux; Diderot rit beaucoup et écrivit l'*avis*.

Il ne gardait guère mieux son argent que sa plume; il le prodiguait aussi avec une rare insouciance; il le donnait, le prêtait, le jouait, le répandait en des dépenses qui étaient du luxe eu égard à sa modeste fortune d'homme de lettres. Cependant, à la fin, l'âge venant, et sa fille, le seul enfant qui lui restât de quatre qu'il avait eus, grandissant, il songea, pour lui former une dot, à s'assurer un certain capital, et il résolut de vendre sa bibliothèque : grand sacrifice pour lui ! se séparer ainsi de ses amis, de ses maîtres, de ses auxiliaires assidus; il ne fallait pas moins que la force que peut donner le dévouement paternel pour s'y résigner. On aimait Diderot, on le plaignit; on s'intéressa à sa situation, et il arriva que, sur l'avis de Grimm, et par l'entremise de son ambassadeur, le prince Galitzin, l'impératrice de Russie lui acheta sa bibliothèque, la lui laissa en toute jouissance jusqu'à sa mort, et l'en nomma

même bibliothécaire aux appointements de 1000 fr. par an.

Tant de bonne grâce dans le bienfait toucha vivement Diderot et l'engagea à ne pas se contenter de remercîments par lettres. Il fit donc un voyage en Russie, en 1773; il trouva à Saint-Pétersbourg Falconet, qu'il y avait fait appeler, et avec lequel même il avait entretenu une correspondance pleine d'intérêt. Il eut cependant assez peu à se louer de l'accueil qu'il en reçut. Heureusement que Grimm, son ami de cœur, l'ami de son âme, comme il l'appelle quelque part, l'en dédommagea; mais ce qu'il y eut de plus particulièrement gracieux pour lui, ce fut Catherine, qui, pendant tout le temps qu'il séjourna auprès d'elle, le vit et l'entretint presque tous les jours, le traita avec toutes sortes d'égards et de bontés. Lui, de son côté, se montra empressé, reconnaissant, délicat et indépendant tout ensemble. Frédéric, qui n'aime pas Diderot, écrit à ce sujet à d'Alembert, qu'on le trouve raisonneur ennuyeux, rabâchant toujours les mêmes choses; mais Catherine ne s'en exprime pas ainsi dans sa lettre à Voltaire ; elle en parle, au contraire, dans les meilleurs termes. Ce qui fait que celui-ci, écrivant à Diderot, s'écrie : « Par ma foi, j'embrasse aussi l'impératrice de toutes les Russies. Illustre Diderot, recevez mes transports de joie. »

Diderot, lui-même, rapporte que, comme il lui arrivait parfois, dans leurs libres entretiens, de se laisser aller avec elle à quelques paroles un peu vives, elle lui disait : Allez toujours, entre hommes tout est permis. » Dans la soirée d'adieux, il y eut un moment où sur un mot d'amitié qu'elle lui adressa, l'attendrissement le gagna; mais il gagna aussi son interlocutrice, et il y eut entre eux des larmes échangées.

Je viens de dire le peu de goût que Frédéric avait

pour Diderot; voici, en effet, si on me permet de le faire remarquer en passant, comment il s'en explique dans sa correspondance avec d'Alembert :

« Je ne saurais soutenir la lecture de ses livres, tout intrépide lecteur que je suis; il y règne un ton suffisant et arrogant qui révolte mon instinct de liberté. Ce n'était pas ainsi qu'écrivaient Aristote, Cicéron, Lucrèce, Locke, Gassendi, Bayle, Newton;... » et plus loin : « Un de ses ouvrages me tomba naguère entre les mains; j'y trouvai ces paroles : Jeune homme, prends et lis. Sur cela je fermai le livre, comprenant bien qu'il n'est pas fait pour moi, qui ai passé soixante ans; » et plus loin encore : « Je fais grand cas des Turenne, des Condé, des Boileau, des Racine, des Bossuet, et, dans ce siècle, des Voltaire et des d'Alembert; mais ma faculté admirative ou admiratrice étant restreinte à de certaines bornes, il m'est impossible d'englober dans ces actes de vénération des avortons du Parnasse, des philosophes à paradoxes et à sophismes, de faux beaux-esprits, des généraux toujours battus et jamais battants. »

Diderot à Saint-Pétersbourg, comme Descartes à Stockholm, eut à souffrir du rude climat sous lequel il vivait. On pense même qu'il contracta alors le germe de la maladie dont il mourut; c'est ce qu'il dit, du moins, dans une lettre où il explique comment ce ne sont pas les eaux de la Néva, mais le climat, qui lui furent si funestes. Il avait donc hâte de revenir; il fut de retour à Paris en 1774, après s'être arrêté quelque temps en Hollande, et y avoir recueilli différentes observations sur les finances, le commerce, l'administration et l'instruction publique, qu'il publia dans son *Voyage en Hollande*.

Il avait alors produit la plupart de ses écrits. J'ai eu soin d'en indiquer en passant les principaux, du moins

entre ceux qui peuvent se nommer. Cependant il en est toute une classe plus particulièrement consacrée à la critique des beaux-arts, tel que l'*Essai sur la peinture*, les *Pensées* détachées sur la peinture, et surtout les *Salons* (1764, 1765, 1767, 1769), dont je n'ai pas fait mention et qui ne doivent pas être oubliés. Je ne dirai quelques mots que de ses *Salons* d'où sortirent tous les autres. Voici d'abord à quelle occasion il les composa, selon qu'il l'écrit à Mlle Voland. Les amis de Diderot les mettaient volontiers à contribution et ne se montraient pas toujours très-satisfaits de ce qu'ils obtenaient de lui. Grimm l'avait prié de rendre compte pour lui de l'exposition des tableaux (1764); sans l'avoir lu, et uniquement parce qu'au lieu d'une lettre sur laquelle il avait compté, il en avait reçu un volume, il en parut assez peu content et le lui témoigna. C'était mal le payer de sa peine. Diderot s'en plaint et dit : « M. l'ambassadeur vient d'en user un peu durement avec moi. Il me demande un mot sur les tableaux; je les vais voir et j'écris un volume; je passe les jours et les nuits pour le contenter. Vous verrez par sa lettre comment j'ai réussi. » Mais Grimm revient bientôt de son premier jugement, ou plutôt il juge après avoir lu, et Diderot, de son côté, dans une autre lettre, écrit : « Savez-vous comment je me suis vengé de Grimm? d'abord il a lu le volume sur les tableaux et l'a trouvé rempli d'idées neuves et agréables. Pendant qu'il le lisait, je lui ai fait deux autres morceaux que je viens de lui envoyer. » Il ne s'arrête pas là (1765), et, toujours à la place de Grimm, il se charge de la même tâche et avec non moins d'ardeur. « Ce fut un vrai tour de force, dit Grimm, et qu'on ne fait pas impunément à son âge. Il prit la plume et il écrivit dix-sept jours de suite, du soir au matin, et remplit de style et d'idées plus de deux cents pages. » Du

reste, d'après ce qu'il écrit lui-même, ç'a été une satisfaction pour lui que cet essai de ses forces. Il s'est convaincu qu'il lui restait pleinement et entièrement toute sa chaleur de trente ans avec un fonds de connaissances et de jugement qu'il n'avait pas alors. Grimm en est demeuré stupéfait ; il jure sur son âme qu'aucun homme sous le ciel n'a fait et ne fera une pareille chose. Quelquefois c'est de la conversation toute pure comme au coin du feu ; d'autres fois c'est tout ce qu'on peut imaginer d'éloquent et de profond. Quant à l'esprit qu'il porte dans cette critique et dans la critique en général, il l'indique en ces termes : « Je suis plus affecté des charmes de la vertu que des difformités du vice ; je me détourne directement des méchants, et je vole au-devant des bons. S'il y a dans un ouvrage, dans un caractère, dans un tableau, dans une statue, un bel endroit, c'est là que mes yeux s'arrêtent, je ne vois que cela, je ne me souviens que de cela. Que deviens-je quand tout est beau? » Aussi, pour mieux voir en beau les œuvres qu'il juge, pour les mieux avoir selon son goût, son procédé habituel est de les refaire, en quelque sorte, et de substituer à ce qui y est, ce qu'il estime devoir y être : « L'un des beaux moments de Diderot, dit Marmontel, c'était lorsqu'un auteur le consultait sur son ouvrage. Si le sujet en valait la peine, il fallait le voir s'en saisir, le pénétrer, et d'un coup d'œil découvrir de quelles richesses et de quelles beautés il était susceptible. S'il s'apercevait que l'auteur avait mal rempli son objet, au lieu d'écouter la lecture, il faisait dans sa tête ce que l'auteur avait manqué, par exemple une pièce de théâtre. Après quoi il nous vantait l'ouvrage qu'on venait de lui lire, et dans lequel, lorsqu'il voyait le jour, nous ne retrouvions presque rien de ce qu'il avait cité. » C'est aussi ce qui lui faisait dire par l'abbé Arnaud : « Vous

avez l'inverse du talent dramatique; il doit se transformer dans tous les personnages, et vous les transformez en vous; » et ce qui lui faisait écrire par Mme Necker : « Je continue à m'amuser infiniment de la lecture de votre salon; je n'aime la peinture qu'en poésie, et c'est ainsi que vous avez su nous traduire les ouvrages, même les plus communs, des peintres modernes. » Elle disait aussi de lui : « Je n'avais jamais vu dans les tableaux que des couleurs plates et inanimées; son imagination leur a donné pour moi du relief et de la vie : c'est presque un nouveau sens que je dois à son génie. »

Diderot composa encore plusieurs écrits, deux de ses plus fâcheux romans, son *Essai sur le règne de Claude et de Néron*, son *Entretien avec d'Alembert*, et son *Rêve de d'Alembert*, sa *Critique d'Helvétius*, et d'autres opuscules dont il est inutile de tenir compte ici.

Mais il commençait à se plaindre de sa santé; il disait qu'il n'avait plus d'idées, qu'il éprouvait une continuelle lassitude, qu'il sentait ses forces s'épuiser; il parlait de son dégoût pour le travail, de l'état d'engourdissement dans lequel il se trouvait chaque matin. Le 19 février 1784, il fut atteint d'un violent crachement de sang. « Voilà qui est fini, dit-il à sa fille; il faut nous séparer; je suis fort, et ce ne sera peut-être pas dans deux jours, mais dans deux semaines, dans deux mois. » A ce premier accident succéda en effet bientôt une attaque d'apoplexie. Il n'y succomba pas sur-le-champ, mais depuis il ne fit que languir, et, le 30 juillet 1784, il expira en prenant son repas.

Durant sa dernière maladie, le curé de Saint-Sulpice vint le voir. Il le reçut à merveille, s'entretint avec lui d'œuvres et d'institutions de charité. Les visites se renouvelèrent, et un jour qu'ils étaient d'accord sur plusieurs points de morale dont ils s'étaient entretenus, le

curé se hasarda à lui faire entendre que, s'il imprimait ces maximes et une courte rétractation de ses œuvres, cela ferait un fort bel effet dans le monde. « Je le crois, monsieur le curé, répondit Diderot; mais convenez que je ferais un impudent mensonge. » Il eût été, en effet, difficile de concilier cet acte avec cette pensée qu'il exprimait à ses amis presque à sa dernière heure, au sujet des différentes manières d'arriver à la philosophie : « Le premier pas vers la philosophie, c'est l'incrédulité. »

C'est peut-être ici le lieu de dire un mot de cette anecdote qui nous représente Diderot faisant apprendre le catéchisme à sa fille. Voltaire la rapporte et l'accompagne de réflexions assez aigres. Il n'y a pas de raison précise de la contester, et elle peut s'expliquer sans aucune invraisemblance. Toutefois, il est bon de remarquer que la fille même de Diderot, dans sa *Notice sur son père*, n'en dit rien, quoiqu'elle eût pu trouver plus d'une occasion d'en parler. De plus, Diderot, dans ses lettres à Mlle Voland, où il revient fréquemment sur les soins qu'il prend de l'éducation de sa fille, n'en dit rien non plus. Il dit même plutôt des choses qui, au lieu de l'appuyer, la combattraient. « Je suis fou à lier de ma fille, écrit-il en un endroit; elle me dit que sa mère prie Dieu et que moi je fais le bien; que ma façon de penser ressemble à mes brodequins, que je ne mets pas pour le monde, mais pour avoir les pieds chauds; que quand elle regarde autour d'elle, elle n'ose pas rire des Egyptiens;... que, si elle était la mère d'une nombreuse famille et avait un enfant bien méchant, bien méchant, elle ne pourrait se résoudre à le prendre par le pied et à lui mettre la tête dans un poêle; » pensée qui, au reste, lui vient tellement de son père, qu'elle se trouve presque textuellement dans les *Additions aux pensées philosophiques*. Il la peint d'ailleurs comme une enfant

d'un esprit très-éveillé et qu'il éveille encore. Elle paraît donc assez sevrée de ce lait des Furies dont Voltaire reproche à son père de la nourrir. De sorte que, si, en effet, Diderot s'est occupé de catéchisme avec sa fille, il n'y a pas trop de témérité à supposer que c'était pour le lui faire apprendre plutôt que pour le lui faire croire : et il pouvait bien le lui enseigner, mais il ne le lui prêchait guère ; ce n'était pas dans sa nature de proposer aux autres une foi qu'il n'avait pas.

Du reste, pour jeter ici d'avance un coup d'œil sur ses opinions religieuses, je rappellerai que, un moment dévot, il devint bientôt déiste, et de déiste, moins que cela, et moins encore, et, pour tout dire, athée; on en peut juger par la suite de ses écrits, et c'est ce que nous ferons plus tard. Mais d'avance et d'après des preuves et des témoignages suffisants, on peut, à cet égard, ne conserver aucun doute. Ainsi Naigeon, son confident, son ami, celui auquel il lègue par une lettre le soin de publier ses dernières œuvres, rapporte, en le lui attribuant, ce symbole de foi philosophique :

« Il n'appartient qu'à l'honnête homme d'être athée. Le méchant qui nie l'existence de Dieu est juge et partie; c'est un homme qui craint et qui sait qu'il doit craindre un vengeur... L'homme de bien, au contraire, qui aimerait tant à se flatter d'une rémunération future de ses vertus, lutte contre son propre intérêt. L'un plaide pour lui-même, l'autre plaide contre lui ; le premier ne peut jamais être certain du véritable motif qui détermine sa façon de philosopher ; le second ne peut douter qu'il ne soit entraîné par l'évidence dans une opinion si opposée aux espérances les plus douces et les plus flatteuses dont il pourrait se bercer. »

On sait, du reste, ce qu'était Naigeon en matière de religion. Il ne se cachait guère et se déclarait même as-

sez hautement; le plus sûr est, à cet égard, de s'en rapporter à ses écrits. Mais il est aussi des anecdotes qui, parce qu'elles ne les démentent pas, peuvent être citées avec quelque crédit. Ainsi, outre qu'on lui prête ce mot : « Je jure qu'il n'y a pas de Dieu [1], » voici une singulière circonstance où il trouva occasion de protester pour sa doctrine chérie : c'était en 1793; un jour, au plus fort de la terreur, il arrive dans une famille qui lui portait un sincère attachement; il entre la figure bouleversée et donnant tous les signes du plus profond désespoir. On accourt, on s'alarme, on l'interroge : qu'y a-t-il? quel malheur le menace? Point de réponse. Sans doute sa vie est en danger... Il faut le cacher. Où le mettra-t-on? « Car vous êtes décreté, lui dit-on, vous êtes sur la liste des victimes? — Non; c'est bien pis. — Et quoi donc? — Ce monstre de Robespierre!... il vient de décreter l'Etre suprême! » Voilà quel était un des garants des opinions religieuses de Diderot.

Grimm, de son côté, dans un morceau à la *mémoire* de Diderot (attribué aussi à M. Meister [2]), s'exprime ainsi : « Quelque volontiers que je pardonne aux hommes de ne rien croire, je pense qu'il eût été fort à désirer pour la réputation de Diderot, et peut-être même pour l'honneur de son siècle, qu'il n'eût pas été athée. La guerre opiniâtre qu'il se crut obligé de faire à Dieu lui fit perdre les moments les plus précieux de sa vie... Cependant, ajoute Grimm, défenseur passionné du matérialisme, on peut dire qu'il n'en était pas moins idéaliste par sa manière de sentir et d'exister; il l'était malgré lui et par l'ascendant irrésistible de son caractère. »

1. Ce mot est aussi attribué, et plus précisément, à Cabanis.
2. Ce même morceau se trouve également dans l'édition des œuvres de Diderot par Naigeon, mais sous le nom de M. Meister.

C'est dans ce sens à peu près que parle aussi Morellet, lorsqu'il remarque, à l'honneur de la mémoire de Diderot, qu'il avait le désir de faire des prosélytes, non pas précisément à l'athéisme, mais à la philosophie, à la raison. Il est vrai, poursuit-il, que si Dieu et la religion se trouvaient sur son chemin, il ne savait ni s'arrêter ni se détourner. Mais on n'a jamais aperçu qu'il mît aucune chaleur à inspirer ses opinions en ce genre; il les défendait sans aucune humeur et sans voir de mauvais œil ceux qui ne les partageaient pas.

Sa fille dit également qu'il était très-tolérant à l'égard de ceux qui n'entraient pas dans ses vues en matière de religion, et qu'il pensait qu'il fallait laisser une canne pour s'appuyer à ceux qui n'avaient pas de jambes.

Quoique, dans la suite de cette biographie, j'aie eu plus d'une occasion de parler des amitiés de Diderot, je ne crois cependant pas inutile d'y revenir, ne fût-ce que pour en tirer quelques traits qui achèvent de le faire connaître.

Si je suis dans cette revue l'ordre de la célébrité et de l'éclat, plutôt que celui de l'intimité, je dois commencer par Voltaire.

Voltaire fut, en effet, un de ses amis; il lui fut bienveillant et favorable, quoique avec quelques mouvements passagers d'impatience et de mécontentement. Mais leur commerce, qui eut surtout lieu par lettres (ils ne se virent en effet qu'une fois et tard, en 1778, et ce fut après cette entrevue, dans laquelle Voltaire n'eut pas la parole à souhait, qu'il dit : « Cet homme est fait pour le monologue et non pour le dialogue »), leur commerce, dis-je, fut plutôt une affaire d'opinion que de cœur, et de parti philosophique que d'attachement personnel.

Il n'en fut pas de même de Rousseau. Rousseau fut véritablement un des amis particuliers de Diderot, mais

à sa manière et avec son caractère, exigeant beaucoup et rendant peu, soupçonneux, fantasque, et même, dans le délire de son humeur et de son imagination, manquant de loyauté et se donnant les torts de la rupture. Diderot le lui reprocha vivement et même ne résista pas au désir de s'en expliquer et de s'en plaindre publiquement; ce qui fut fâcheux. Mais il est certain qu'il avait été pour Rousseau plein de chaleur, de dévouement, de soins empressés et de sollicitude.

Une familiarité également intime, quoique plus calme et plus durable, fut celle qui l'unit à d'Alembert. Cependant, à la fin et par les raisons que j'ai rapportées, sans se rompre précisément, elle se relâcha et se refroidit. La faute n'en était pas à Diderot.

D'Holbach, on le sait, l'eut en particulière affection et en société presque habituelle, le recherchait beaucoup et l'attirait constamment auprès de lui, soit à la ville, soit à la campagne. Diderot se plaisait dans son commerce : à la campagne surtout il se trouvait chez son ami comme en famille. Il faut lire, principalement dans ses lettres à mademoiselle Voland, la description qu'il fait, à plusieurs reprises, de cette vie au Grandval, si doucement remplie par le travail solitaire et la libre méditation du matin, les entretiens du jour, les promenades du soir, la large hospitalité du maître de la maison, et le concours varié et choisi des visiteurs. La charge de Diderot n'y était pas bien lourde : suivre le baron dans les bois, sur les coteaux, à travers les champs; chemin faisant, causer sans fin d'histoire ou de politique, de chimie ou de littérature, de physique ou de morale; ne s'arrêter, au coucher du soleil et avec la fraîcheur de la soirée, que pour reprendre les mêmes sujets à table, dans cette réunion d'esprits polis, bienveillants et curieux de discussion; et, ce qui était peut-être un peu moins gracieux,

mais ce qui n'était pas cependant une gêne, car c'était un service d'amitié et qui coûtait peu à Diderot, voir, comme il le dit, le baron lui apporter le soir ses chiffons, et les venir chercher le matin; telle était sa vie au Grandval. Il n'y avait, certes, rien là qui dût beaucoup lui peser. Quant à ces dîners du dimanche et du jeudi à la ville, où il s'épanouissait si heureusement dans toute l'abondance et toute la facilité de ses libres pensées, il n'avait pas trop non plus sujet de s'en plaindre : c'étaient pour lui de vrais jours de triomphe.

Diderot fut également en très-bonnes relations avec l'abbé Raynal, pour lequel, au témoignage de Marmontel, il travailla pendant deux ans à l'*Histoire des Indes*, s'effrayant parfois lui-même de la hardiesse avec laquelle il faisait parler son ami, et lui disant : « Qui osera signer cela? » A quoi l'abbé répondait : « Moi, et allez toujours. »

Il faut aussi compter parmi ses amis Helvétius, qu'il voyait toutefois assez rarement; Marmontel, que j'ai déjà nommé; l'abbé Morellet, et d'autres qu'il serait trop long d'énumérer.

Mais il en est deux, toutefois, que je dois plus particulièrement mentionner, parce qu'ils lui furent plus intimement unis, Grimm et Naigeon : l'un pour lequel, comme il l'écrit à mademoiselle Voland, il prit et garda plus d'une fois le tablier, entendant par là les soins qu'il donnait à cette officine de critique dont était chargé le correspondant des souverains étrangers; l'autre auquel, il donna la marque de confiance dont témoigne cette lettre, qu'il n'est peut-être pas sans intérêt de citer : « Comme je fais un long voyage (le voyage en Russie) et que j'ignore ce que le sort me prépare, s'il arrivait qu'il disposât de ma vie, je recommande à ma femme et à mes enfants de remettre tous mes manuscrits à M. Naigeon, qui aura

pour un homme qu'il a tendrement aimé, et qui l'a bien payé de retour, le soin d'arranger, de revoir et de publier tout ce qui lui paraîtra ne devoir nuire ni à ma mémoire, ni à la tranquillité de personne. C'est ma volonté, et j'espère qu'elle ne trouvera pas de contradiction. »

Diderot était à connaître dans ses amitiés; il l'est aussi dans son extérieur, dans son habitude de corps, dans les traits caractéristiques de sa physionomie. Or, Grimm nous fournit ici encore quelques traits remarquables dont nous pouvons profiter, et, quoique sans doute il le peigne avec une certaine faveur, il n'en trace cependant pas un portrait sans vérité. Voici comment il le représente : « L'artiste qui eût cherché l'idéal de la tête d'Aristote ou de Platon, eût difficilement rencontré une tête moderne plus digne de ses études. Son front large, élevé, découvert, mollement arrondi, portait l'empreinte imposante d'un esprit vaste, lumineux et fécond. Notre grand physionomiste Lavater croit y reconnaître quelques traces d'un caractère timide, peu entreprenant, et cet aperçu, formé seulement d'après les portraits qu'il a pu voir, m'a toujours paru d'une observation très-fine. Son nez était d'une beauté mâle; le contour de la paupière supérieure plein de délicatesse; l'expression habituelle de ses yeux, sensible et douce; mais, lorsque sa tête commençait à s'échauffer, on les trouvait étincelants de feu; sa bouche respirait un mélange intéressant de finesse, de grâce et de bonhomie. Quelque nonchalance qu'il eût d'ailleurs dans son maintien, il y avait naturellement dans le port de sa tête, et surtout dès qu'il parlait avec action, beaucoup de noblesse, d'énergie et de dignité. Il semblait que l'enthousiasme fût devenu la manière d'être la plus naturelle de son âme, de sa voix, de tous ses traits. Dans une situation d'esprit froide et paisible, on pouvait sou-

vent trouver en lui de la contrainte et de la gaucherie, même une sorte d'affectation ; il n'était vraiment Diderot, il n'était vraiment lui, que lorsque sa pensée l'avait transportée hors de lui-même. »

Diderot, de son côté, dit, à propos de son portrait par Michel Vanloo, dans lequel il avait peine à se reconnaître : « Mes enfants, je vous préviens que ce n'est pas moi. J'avais en une journée cent physionomies diverses, selon la chose dont j'étais affecté : j'étais serein, triste, rêveur, tendre, violent, passionné, enthousiaste ; mais je ne fus jamais ce que vous me voyez là... J'avais un grand front, des yeux très-vifs, d'assez grands traits, la tête tout à fait d'un ancien orateur, une bonhomie qui touchait de bien près à la bêtise et à la rusticité des anciens temps. » « Il était particulièrement livré à l'étude de la philosophie, dit-il encore de lui-même ; on l'appelait *le philosophe*, et on l'appelait ainsi parce qu'il était né sans ambition, qu'il avait l'âme honnête, et que l'envie n'en avait jamais altéré la douceur et la paix. Du reste, grave dans son maintien, sévère dans ses mœurs, austère et simple dans ses discours (sur tout cela laissons-le dire, mais ne le croyons pas absolument). Le manteau d'un philosophe était presque la seule chose qui lui manquât, car il était pauvre et content de sa pauvreté. Il n'aimait pas à s'entretenir des affaires publiques, mais des lettres et de la morale, des grandes questions de la philosophie, sur lesquelles cependant il avouait qu'il n'avait guère que des doutes à émettre ; car, si on lui demandait ce que c'était que le vrai, le bon et le beau, il n'avait point de réponses prêtes, et cependant il souffrait qu'on l'appelât philosophe. » Ainsi parle Diderot de lui-même.

Et maintenant que, soit d'après son propre témoignage, soit d'après celui de ses amis, soit aussi d'après les différentes circonstances de sa vie, nous le connais-

sons suffisamment, peut-être est-ce le lieu de le juger en un point auquel j'ai déjà indirectement plus d'une fois touché, mais sur lequel il serait difficile de ne pas expressément s'expliquer. Il s'agit de celles de ses productions que je n'ai, certes, pas la pensée d'analyser et d'examiner, mais qu'il me faut au moins apprécier d'une manière générale.

Diderot, j'aime à le croire, ne les préméditait pas; il n'avait pas le dessein sérieux d'en faire des œuvres de licence et de corruption. Quand, par témérité, par bravade et ivresse d'imagination, il jetait ainsi au dehors cet athéisme et ce cynisme qu'il avait dans l'esprit plutôt que dans le cœur, il ne songeait sans doute pas par ces jeux effrénés de sa pensée à tenter et à perdre les âmes auxquelles il s'adressait; il ne voulait que leur procurer un de ces moments de folle joie et d'étranges relâchements que la raison peut parfois se permettre ou souffrir, et dont elle sort comme de l'ivresse, honteuse d'elle-même, mais non précisément pervertie et dépravée. Il en jugeait peut-être d'après sa propre expérience; et parce que, ces heures de triste délire passées, ces détestables rêves dissipés, il se retrouvait sain de cœur, et l'honnêteté sauve, il n'en craignait pas pour les autres plus de mal que pour lui, et il les traitait, sans trop de scrupule, comme il se traitait lui-même. Mais il oubliait qu'un écrivain, surtout passionné comme il l'était, est un maître accepté, souvent même au-delà de ses intentions et de ses vœux, par ceux qu'il séduit, et que, parlant à des femmes, à des jeunes gens, à des hommes de plaisir, pour leur dire, à sa manière, par ardentes peintures et hardis propos : « Il n'y a point de Dieu; il n'y a point d'âme; il n'y a que le corps et ses voluptés; » il oubliait, je le répète, que quatre lignes de lui, comme le déclare une de ses admiratrices, les faisaient plus rêver et les occupaient plus vivement

qu'un ouvrage complet des prétendus beaux-esprits; qu'il forçait l'attention, comme le dit aussi une autre d'entre elles, et qu'ainsi en prêchant pour toute foi l'athéisme, et pour toute loi le plaisir, à des cœurs sans défense et déjà à demi gagnés, il exposait sa philosophie à recevoir, entre autres, le commentaire que voici, et qui se trouve dans un dialogue dont je cite textuellement les termes; ce sont deux femmes qui parlent, M^me^ d'Épinay qui le rapporte, et M^me^ de Juilly sa belle-sœur :

— Madame de Juilly : « Je vous déclare que je ne crois à rien. — Madame d'Epinay : Mais en Dieu? — Pas même en Dieu, ma petite mère, si vous voulez que je vous le dise. — Paix donc, ma sœur; si votre mari vous entendait! — Qu'est-ce que cela ferait donc? C'est à son amant qu'il ne faut jamais dire qu'on ne croit pas en Dieu; mais à son mari, cela est bien égal. » (Mémoires de madame d'Epinay.)

On a déjà assez de peine à conduire l'humanité, en y employant les plus sages pensées et les plus sûres maximes : que sera-ce donc si on l'expose témérairement à tous les hasards trompeurs de l'esprit de doute et de licence? Il ne faut pas croire qu'on peut ainsi sans péril se jouer de ses destinées, et indifféremment lui prêcher Dieu ou la matière, la liberté ou la nécessité, le devoir ou la volupté. L'humanité est plus à ménager et à respecter qu'on ne le pense; elle a plus besoin qu'on ne le suppose d'être prudemment retenue sous la forte discipline du bien et de la vérité. C'est ce que n'a point assez compris, ou trop oublié Diderot, et c'est ce qui lui a fait faire tant de fautes si regrettables comme écrivain. Il a mal jugé de l'homme, et il en a, par suite, mal usé envers lui; il l'a traité comme s'il n'y avait ni à le contenir, ni à le diriger, comme si on pouvait impunément tout oser et tout se permettre avec lui. Son excuse est, si l'on veut, dans

cette fâcheuse illusion; elle est aussi dans cette nature toute de fougue et d'emportement à laquelle il résiste si peu et qui le précipite si souvent. On a dit de lui que c'était un puits d'idées; mais c'est un puits dont les eaux sont loin d'être toujours calmes et pures, et l'on sait trop ce qui parfois en sort avec débordement. On pourrait aussi et plus justement le comparer à un volcan; lorsqu'il est en feu, il lance de tout pêle-mêle, la flamme comme la fumée, la lave dévorante comme la poussière fécondante, les germes de mort comme de vie. Ce sera là, je le répète, si l'on veut, son excuse; mais ce ne sera pas sa justification ; car ce puits d'idées est maître de ses ondes, et ce volcan l'est de ses jets; ce génie tout ardent, tout incandescent qu'il soit, se possède cependant en ses pensées et en ses imaginations; il est libre surtout dans la triste publicité qu'il leur donne si légèrement : qu'il en porte donc au moins pour une bonne part la grave et fâcheuse responsabilité. Mais j'ai déjà assez parlé de l'homme, auquel j'aurai d'ailleurs par la suite plus d'une occasion de revenir; il est temps que je passe au philosophe lui-même, qui est proprement l'objet de ce travail, dans lequel la biographie ne doit être qu'une introduction à l'étude des idées.

2° Sa doctrine. — Théologie naturelle.

Toutefois, avant de considérer Diderot précisément comme philosophe, je voudrais dire quelques mots sur lui comme historien de la philosophie, ou du moins comme auteur d'un certain nombre d'articles publiés par lui, à ce titre, dans l'*Encyclopédie*. Ce sera, par un procédé assez légitime, l'apprécier dans la critique, avant de le suivre dans la doctrine.

Chez tout historien de la philosophie il y a deux

choses à distinguer, l'histoire et la philosophie; l'une qui sert à la connaissance, et l'autre à la discussion et à l'appréciation des divers systèmes. Or, dans Diderot, ni l'une ni l'autre n'est vraiment éminente; l'histoire y est fragmentaire, éparse et par points détachés; elle y manque, par conséquent, de son plus grand intérêt, lequel consiste à reproduire de suite et dans leur ordre les idées fondamentales des différentes écoles et à nous mettre ainsi sur la voie de la loi propre au développement de l'esprit philosophique; elle y est également condamnée à ne faire que très-imparfaitement sentir les rapports de la philosophie avec les autres branches des conceptions humaines, telles que la religion, les lettres, la politique et les arts; isolée des autres histoires, elle ne peut ni leur prêter ni en recevoir beaucoup de lumières. Elle pèche par défaut d'unité et d'ampleur.

Mais du moins, traitée de la sorte, est-elle pour Diderot, en l'absence d'un travail plus suivi et plus large, un moyen d'insister avec plus de profondeur et de précision, avec une plus rare érudition, sur les points particuliers qu'il aborde un à un, et de donner ainsi à ces morceaux le caractère de mémoires? Je n'oserais l'affirmer. Diderot est fort instruit[1], sans doute; mais ce n'est pas un savant, ou il ne l'est que de seconde main et avec l'aide d'autrui, de Brucker en particulier (auquel il rend du reste hommage pour les nombreux secours qu'il lui emprunte); et il n'en peut guère être autrement. Ce n'est

1. Il disait: « Je sais, à la vérité, un grand nombre de choses; mais il n'y a presque pas un homme qui ne sache sa chose beaucoup mieux que moi. Cette médiocrité en tout genre est la suite d'une curiosité effrénée et d'une fortune si modique, qu'il ne m'a jamais été permis de me livrer tout entier à une seule branche de la connaissance humaine. J'ai été forcé toute ma vie de suivre des occupations auxquelles je n'étais pas propre, et de laisser de côté celles auxquelles j'étais appelé par goût. »

pas, en effet, avec sa fougue, et, si l'on peut le dire, son emportement aux idées, ce n'est pas non plus, il faut l'avouer, avec les impérieuses nécessités que fait peser sur lui la vaste et laborieuse entreprise dont il porte la plus lourde charge, qu'il lui est loisible de se livrer aux longues et sévères études d'une exacte érudition. Ce n'est pas, d'ailleurs, à cet esprit, toujours si prompt à se donner, à se prodiguer, à se laisser prendre son temps, ses soins et ses pensées; ce n'est pas à l'auteur toujours si prêt et si ardent à produire, et produisant de tout, depuis le roman et le drame jusqu'aux livres de métaphysique, depuis ses *Salons* sur les arts jusqu'à ses articles sur les métiers, qu'on peut bien demander d'être un Gassendi ou un Bayle. Ce qu'il y a en lui du savant, c'est ce qu'il lui en faut pour le besoin du moment et pour le monde auquel il s'adresse ; il n'en veut et n'en a pas davantage.

Quant à la philosophie dont il use dans l'examen des systèmes qu'il est appelé à juger, il ne faudrait pas croire sur sa réputation, et d'après certains de ses autres écrits, qu'elle est ici fort téméraire ; on se tromperait. D'abord elle s'y marque à peine, et on n'aperçoit guère du sens auquel il incline de préférence qu'à la faveur ou à la défaveur avec lesquelles il expose telles ou telles doctrines ; en général, il analyse plus qu'il ne discute, et fait plutôt connaître qu'il n'apprécie les opinions dont il rend compte. Sa critique est peu approfondie et ses jugements peu développés. Ensuite, ce qu'il y montre des principes qu'il admet appartient à sa manière la plus modérée de philosopher (car il en a plusieurs) ; il ne s'agit, par conséquent, ici, ni de matérialisme, ni d'athéisme, mais tout au plus de sensualisme, à peu près à la façon de Locke, et presque avec autant de mesure. On a cité son article *Aristippe*, comme contenant, sous le rapport

de la morale, quelques traits un peu vifs ; mais ils consistent en anecdotes plutôt qu'en propositions dogmatiques ; et en général, dans l'*Encyclopédie*, Diderot philosophe sur un ton et dans un mode qui ne sont plus ceux surtout de ses dernières productions. On s'aperçoit qu'il travaille alors à une œuvre collective, destinée à être fort répandue, et qu'il ne voudrait pas, par imprudence, mettre en plus de périls qu'elle n'en court déjà par elle-même. Il s'impose donc de certains ménagements, il entre dans de certains accommodements, dont Voltaire même lui fait un reproche, quoique à vrai dire il n'y ait pas trop de quoi, et ce n'est plus ici le penseur qui ailleurs se contient et se modère si peu, a si peu d'égard et de respect ; Diderot n'est jamais précisément un sage, mais il peut être parfois, si je l'ose dire, un prudent, et c'est au moins relativement ce qu'il paraît en général dans ses divers articles de l'*Encyclopédie*.

Mais j'arrive à ce qui est plus expressément et plus directement sa philosophie ; et convaincu d'abord que chez lui il faut la chercher, comme on dit, un peu partout, car elle y est très-disséminée, ensuite qu'elle y est très-diverse d'une époque de sa vie à l'autre, au point même qu'à la fin elle est à peu près la négation de ce dont au commencement elle était l'affirmation, je ne me dissimule pas la difficulté d'en bien saisir l'esprit, la marche et le développement, et je n'espère y parvenir qu'en ayant soin de le consulter dans chacun de ses principaux écrits, pris chacun à sa date. Naigeon, dans les *Mémoires* qu'il lui a consacrés, a fait l'essai d'un tel travail, mais à sa manière et à son point de vue, avec son froid fanatisme de matérialiste et d'athée. Sans l'imiter, sans partager surtout ses sentiments et ses principes, on peut profiter de sa tentative, et faire, avec son secours, quelque chose qui soit plus impartial et plus complet.

Afin de disposer, dans mon analyse, les différentes parties de la philosophie de Diderot selon un ordre qu'il trace et qu'il autorise au moins spéculativement, quoique dans la pratique il ne le suive pas (il n'en suit aucun), je me règlerai sur celui qui résulte de sa définition et de sa division de la philosophie, telles qu'il les donne dans l'*Encyclopédie*.

Qu'est-ce donc, selon lui (ou plutôt selon Wolf, dont il emprunte ici les idées et même les termes), que la philosophie? La science des possibles en tant que possibles : ce qui revient à dire qu'elle est la science de la raison suffisante des choses, puisque tous les différents possibles ne peuvent être à la fois, qu'il y a une raison qui détermine les uns à être plutôt que les autres, et que c'est cette raison que la philosophie cherche à assigner, (*Œuvres de Diderot*, tome XVIII, p. 234.)

Et comme les possibles embrassent toutes choses et qu'il y a par conséquent une raison suffisante de toutes choses, les objets de la philosophie sont, ce qui comprend tout en effet, Dieu, l'âme et la matière, et elle-même, elle est théologie naturelle ou science des possibles à l'égard de Dieu, psychologie ou science des possibles à l'égard de l'âme, et physique ou science des possibles à l'égard du corps ; ou, ce qui revient au même, elle est la science d'un être subsistant de toute nécessité par lui-même ; autrement il y aurait des choses possibles de la possibilité desquelles on ne saurait rendre raison ; et la science des êtres qui ont leur raison dans cet être subsistant par lui-même, et ont le nom de créatures : et comme ils manifestent leur action par la pensée ou l'étendue, il y a dans la science dont ils sont l'objet la doctrine des esprits et la doctrine des corps.

De plus, parce que, avec ces sciences, il y a les applications auxquelles elles donnent lieu, une pratique avec

une théorie, il y a une double philosophie, la philosophie spéculative, qui se borne à la contemplation, et la philosophie active qui règle l'action sur la contemplation : de là le culte qui dérive de la théologie naturelle, la morale qui dépend de la science des esprits, et l'industrie de celle des corps.

Tel sera l'ordre selon lequel je rechercherai dans les différents écrits de Diderot, et présenterai, dans mon analyse, les nombreux éléments de philosophie qu'on trouve répandus chez lui. J'aurai soin en même temps de les faire se succéder, autant que possible, selon les dates auxquelles ils appartiennent. Si je prête ainsi à l'auteur un arrangement qu'il n'a pas fait, mais dont on ne saurait, sous peine de confusion, se passer en l'étudiant, je ne lui imposerai rien cependant qui, au fond, ne lui convienne.

Je commence par Dieu. Que pense Diderot sur Dieu ? des choses très-diverses, et qui le sont en raison de la diversité de ses productions et des dates auxquelles elles se lient.

La première (1746) où il y ait trace de sentiments philosophiques est sa traduction de l'*Essai sur le mérite et la vertu*, ou plutôt les remarques et les réflexions qui l'accompagnent, et qui font que l'ouvrage, comme il le dit, qui dans le texte n'était proprement qu'une démonstration métaphysique, s'est converti par le commentaire en éléments de morale assez considérables. Or, voici ce qu'on trouve au sujet de Dieu, tant dans le *Discours préliminaire* que dans les *Notes* : « Le but de cet ouvrage est de montrer que la vertu est presque indivisiblement attachée à la connaissance de Dieu, et que le bonheur temporel de l'homme est inséparable de la vertu : point de vertu sans croyance en Dieu, point de bonheur sans vertu; ce sont les deux propositions de l'illustre philosophe dont je vais exposer les idées. »

« Des athées, ajoute Diderot, qui se piquent de probité, et des gens sans probité qui vantent le bonheur, voilà mes adversaires. » (*Discours préliminaire.*) Il affirme donc ici Dieu comme fondement de l'ordre moral; mais il s'exprime bientôt (dans les notes) plus clairement encore : « Si nous arrivions, dit-il, dans ce monde avec la raison que nous portions à l'Opéra la première fois que nous y entrâmes, et si la toile se levait brusquement, frappés de la grandeur, de la magnificence et du jeu des décorations, nous n'aurions pas la force de nous refuser à la connaissance de l'ouvrier éternel qui a préparé le spectacle; mais qui s'aviserait de s'émerveiller de ce qu'il voit depuis cinquante ans? Les uns, occupés de leurs besoins, n'ont guère le temps de s'occuper de spéculations métaphysiques; le lever de l'astre du jour les appelait à leur travail; la plus belle nuit, la nuit la plus touchante était muette pour eux, ou ne leur disait autre chose, sinon qu'il était pour eux l'heure du repos. Les autres, moins occupés, n'ont jamais eu l'occasion d'interroger la nature, ou n'ont pas eu l'esprit d'entendre sa réponse. Le génie philosophe qui, secouant le joug de l'habitude, s'étonna le premier des prodiges qui l'environnaient, a pu se faire attendre longtemps. » (P. 73.) Et plus loin (p. 87) : « L'athéisme laisse la probité sans appui; il fait pis, il pousse indirectement à la dépravation. Cependant Hobbes était bon citoyen, bon parent, bon ami, et ne croyait pas en Dieu. Ces hommes ne sont pas conséquents; on offense un Dieu dont on admet l'existence, et on nie l'existence d'un Dieu dont on a bien mérité. S'il y avait à s'étonner, ce ne serait pas d'un athée qui vit bien, mais d'un chrétien qui vit mal. » Enfin (p. 90), et toujours dans les notes, on trouve encore ceci : « Si, dès ce monde, la vertu porte avec elle sa récompense et le vice son châtiment, quel motif d'espérer

on peut dire qu'ils ne craignent pas Dieu, mais qu'ils en ont peur : la pensée qu'il n'y a pas de Dieu est moins effrayante que celle qu'il y a un Dieu tel que ceux-là se le peignent; la superstition est plus injurieuse à Dieu que l'athéisme. On le voit, c'est la thèse de Bayle dans ses *Pensées sur les comètes*. Diderot, qui, au témoignage de Naigeon, lisait beaucoup Bayle à cette époque, s'inspirait de son esprit. Or, cet esprit, dans un homme du XVIII^e^ siècle, et tel surtout que celui auquel nous avons affaire, devait vite aller où il tendait, au doute et à la négation. Ce n'est néanmoins pas encore ici que nous trouverons Diderot incrédule, c'est plus tard : pour le moment, s'il ne croit plus en Dieu autant qu'il y croyait d'abord, s'il n'y croit pas par les mêmes raisons, s'il néglige la preuve morale, qu'il a commencé par préférer, et insiste plus sur la preuve physique à l'exclusion de toute autre, il a cependant toujours sa foi. Il estime que l'aile d'un papillon offre des traces mille fois plus distinctes d'une intelligence qu'il n'y a d'indices que notre semblable a la faculté de penser, et qu'en conséquence il serait mille fois plus fou de nier qu'il existe un Dieu que de nier que notre semblable pense. Pour lui, il n'y a pas dans les raisonnements, les actions et la conduite d'un homme plus d'intelligence, d'ordre, de sagesse et de conséquence que dans le mécanisme d'un insecte; et la Divinité est aussi clairement empreinte dans l'œil d'un ciron, que la faculté de penser dans les ouvrages de Newton.

C'est à ce même ordre d'idées que peut se rattacher le raisonnement que met en action l'anecdote suivante, tirée de Diderot lui-même : « Un soir, nous attendions, dit-il, chez Helvétius, l'heure du souper. Nous en revenions, comme toujours, à cette question : Qu'est-ce que l'âme? ce qui était dire : Qu'est-ce que Dieu? Quand chacun eut gaîment ou gravement dit son ignorance ou

son orgueil, Helvétius frappa du pied pour obtenir un peu de silence ; après quoi il alla fermer la fenêtre : « Voilà qu'il est nuit, dit-il ; qu'on m'apporte du feu. » On lui apporta un charbon ; il prit les pincettes, s'approcha d'une console et souffla sur le charbon : une bougie s'alluma. « Remportez ce Dieu, » dit-il en montrant le charbon, « j'ai l'âme, j'ai la vie du premier homme. « Or, « le feu qui m'a servi est partout, dans la pierre, dans « le bois, dans l'atmosphère. L'âme, c'est le feu, le feu, « c'est la vie. La création du monde est une hypothèse « beaucoup moins merveilleuse que celle que je cherche « à vous expliquer. » Disant ces mots, Helvétius alluma une seconde bougie : « Vous voyez que mon premier « homme a transmis la vie sans l'existence d'un dieu. » « — Vous ne vous apercevez pas, lui dis-je alors, que « vous avez prouvé l'existence de Dieu en voulant la « nier ; car je veux bien que la vie soit sur la terre, mais « encore a-t-il fallu quelqu'un pour allumer le feu : « j'imagine que le charbon ne se serait pas allumé tout « seul. »

Mais, pour en revenir aux *Pensées* elles-mêmes, ce que veut y établir Diderot, c'est que Dieu se prouve mieux par l'aile d'un papillon et par l'œil d'un ciron que par l'intelligence de l'homme, par un être privé de raison que par un être qui en est doué. Or, Dieu se prouve sans doute ainsi ; mais quel Dieu ? Rigoureusement, ce n'est pas le Dieu moral, ce n'est pas le Dieu juste et bon, ce n'est pas le Dieu de l'humanité : celui-là, il n'y a que l'humanité, que l'être doué de raison qui le démontre ; c'est le Dieu de la nature, de la matière et du mouvement. Aussi qu'arrive-t-il ? c'est que, quand Diderot se demande ce qu'est Dieu, tel qu'il le conçoit ici, après quelque embarras dans sa réponse, après avoir dit : « Question que l'on adresse aux enfants, et que les phi-

sophes ont bien de la peine à résoudre; » il finit par faire de son Dieu quelque chose de tellement sensible, qu'il est assez difficile de le distinguer du monde lui-même. « Les hommes ont banni la Divinité d'entre eux, dit-il; ils l'ont reléguée dans un sanctuaire. Détruisez ces enceintes, élargissez Dieu, voyez-le partout où il est, ou dites qu'il n'est pas. Si j'avais un enfant à dresser, je lui ferais de Dieu une compagnie si réelle, je multiplierais tellement autour de lui les signes indicateurs de la présence divine, que je l'accoutumerais à dire : Nous étions quatre, Dieu, mon ami, mon gouverneur et moi. » (*Ibid.*, p. 214 et 215.)

A cette doctrine sur Dieu, l'auteur joint, dans ses *Pensées*, quelques considérations sur les religions positives, qu'il termine par cette espèce de profession de foi : « Je suis chrétien, non parce que saint Augustin l'était, mais parce qu'il est raisonnable de l'être. Je suis né dans l'Église catholique, apostolique et romaine, et je me soumets de toute ma force à ses décisions. Je veux mourir dans la religion de mes pères; je la crois bonne autant qu'il est possible à qui n'a jamais eu aucun commerce immédiat avec la Divinité, et qui n'a jamais été témoin d'aucun miracle. » (P. 237.)

Voilà où en est sur Dieu Diderot dans ses *Pensées*. C'est encore à peu près le sentiment qu'il exprime dans ses *Notes* sur l'*Essai;* mais ce ne sera plus celui que nous allons trouver dans plusieurs de ses écrits ultérieurs.

Ainsi, d'abord, dans sa *Lettre sur les aveugles*, qui paraît trois ans après les *Pensées* (1749), il fait dire à l'aveugle Saunderson, discutant sur Dieu avec un ministre : « Le mécanisme animal, fût-il aussi parfait que vous le prétendez, qu'a-t-il de commun avec un être intelligent?» N'est-ce pas comme s'il déclarait maintenant douteuse la

preuve qu'il avait précédemment accréditée? n'est-ce pas comme s'il passait d'une opinion à une autre? Avant il admettait Dieu à la vue de l'aile du papillon, de l'œil du ciron, et plus généralement de la matière organisée : cette matière maintenant ne lui révèle plus rien. Reste donc le doute, puisque, d'ailleurs, il ne revient pas à son premier argument, celui qu'il tirait de l'ordre moral.

Aussi poursuit-il, avec son aveugle, en ces termes : « Un phénomène est-il, à notre avis, au-dessus de l'homme, nous disons aussitôt : C'est l'ouvrage de Dieu; notre vanité ne se contente pas à moins : ne pourrions-nous pas mettre dans nos discours un peu moins d'orgueil et un peu plus de philosophie? Si la nature nous offre un nœud difficile à délier, laissons-le pour ce qu'il est, et n'employons pas à le couper la main d'un être qui devient ensuite un nouveau nœud plus indissoluble que le premier. Demandez à un Indien pourquoi le monde reste suspendu dans les airs, il vous répondra qu'il est porté sur le dos d'un éléphant. Et l'éléphant? sur une tortue; et la tortue? Cet Indien vous fait pitié, et l'on pourrait vous dire comme à lui : « Mon ami, confessez d'abord votre ignorance, et faites-moi grâce de l'éléphant et de la tortue. » (P. 307.)

Et comme on lui oppose l'autorité de Leibnitz, de Newton et de Clarke en cette matière, Diderot, toujours sous son personnage, dit : « Je ne vois rien; cependant j'admets tout un ordre admirable; mais je ne compte pas que vous en exigiez davantage. Je vous le cède sur l'état actuel de l'univers, pour obtenir de vous, en revanche, la liberté de penser ce qu'il me plaira de son ancien et prepremier état. » (P. 327.)

Et ce qu'il lui plaît de penser à cet égard, c'est que, dans le débrouillement de la matière, il se rencontre une multitude d'êtres informes parmi quelques êtres bien or-

ganisés, des animaux sans tête, sans pieds ou sans estomac : il conjecture donc que, dans le commencement, où la matière en fermentation faisait éclore l'univers, les êtres informes étaient fort communs; et pourquoi pas aussi les mondes ? combien de mondes estropiés, manqués, se sont dissipés, se forment et se dissipent peut-être à chaque instant dans des espaces éloignés ! « O philosophes, transportez-vous donc avec moi sur les confins de cet univers, au-delà du point où je touche et où nous voyons des êtres organisés, et cherchez, à travers ces agitations irrégulières, quelques vestiges de cet être intelligent dont vous admirez ici la sagesse! Ce monde même que nous habitons, quel est-il ? un composé sujet à des révolutions, qui toutes indiquent une tendance à la destruction; une succession rapide d'êtres qui s'entre-suivent, se poussent et disparaissent, une symétrie passagère, un ordre momentané. » (P. 330.)

Cependant Saunderson s'agite dans cet entretien ; il était mourant, il lui survient un accès de délire, dont il sort en s'écriant : « O Dieu de Clarke et de Newton, prends pitié de moi! » C'est une prière, mais, si on me permet de le dire, elle est de complaisance plus que de confiance et de foi; c'est de la résignation, mais par accommodement et concession, plutôt que par pieuse conviction. Diderot voudrait encore croire, mais il ne croit plus: il a lui-même infirmé les motifs qu'il en avait. Il a d'abord sacrifié la preuve morale à la preuve physique, il sacrifie celle-ci, à son tour, au doute, et Dieu est maintenant pour lui une hypothèse qui n'explique rien et dont n'a que faire la science [1].

Une lettre de Diderot à Voltaire, de l'année même où

1. Dieu n'est plus même alors l'hypothèse dont on rapporte que Lagrange disait à sa manière : « Zolie hypothèse et qui explique beaucoup de zoses. »

parut la *Lettre sur les aveugles*, et qui roule précisément sur le point en question, vient confirmer ces remarques.

« Le sentiment de Saunderson, » écrit-il à son correspondant, dont évidemment il ménage et ne voudrait pas choquer le déisme, « n'est pas plus mon sentiment que le vôtre; mais ce pourrait bien être par ce que je vois. Ces rapports, qui nous frappent si vivement, n'ont pas le même éclat pour un aveugle; il vit dans une obscurité perpétuelle, et cette obscurité doit beaucoup ajouter de force pour lui à ses raisons métaphysiques : c'est ordinairement pendant la nuit que s'élèvent les vapeurs qui obscurcissent en moi l'existence de Dieu; le lever du soleil les dissipe toujours. »

Le voilà donc qui met sa foi en Dieu à la merci d'une sensation, et qui croit ou ne croit pas, selon qu'il fait jour ou nuit : la lumière ou les ténèbres décident de sa religion : évidemment il en est au doute.

Cependant, je dois le faire observer, Rousseau, qui ne doutait pas, rendant compte de l'état de son âme, dans l'épanchement d'un entretien intime, au témoignage de Mme d'Epinay, s'exprimait à peu près dans le même sens que Diderot : « Quelquefois, au fond de mon cabinet, disait-il, mes deux poings dans les yeux, ou au milieu des ténèbres de la nuit, je suis de l'avis de Saint-Lambert; mais voyez cela, s'écriait-il, en montrant d'une main le ciel, la tête élevée et avec le regard d'un inspiré : le lever du soleil, en dissipant la vapeur qui couvre la terre, et en m'exposant la scène brillante et merveilleuse de la nature, dissipe en même temps tous les brouillards de mon esprit. Je retrouve ma foi, mon Dieu, ma croyance en lui; je l'admire, je l'adore, et je me prosterne en sa présence. »

Diderot, poursuivant dans sa lettre à Voltaire, ajoute :

« Voici quelques raisonnements que j'aurais prêtés à Saunderson, sans la crainte de ceux que vous m'avez si bien peints; » et ces raisonnements reviennent en résumé à ces points : pour que quelque chose soit, il faut que quelque chose ait été éternellement; pour que quelque chose de matériel soit, il faut que quelque chose de matériel ait été de toute éternité; et de même pour ce qui est spirituel. D'où suit, selon Diderot, cette conclusion, que les êtres spirituels et corporels sont le composé de l'univers, et que l'univers est Dieu : conclusion, dit-il à Voltaire, que simplifierait et confirmerait l'opinion qui vous est commune avec Locke, que la pensée pourrait bien être une modification de la matière.

En effet, il n'y aurait plus alors à s'embarrasser de la distinction de l'âme et de la matière; car il n'y aurait plus que la matière, et Dieu lui-même serait la matière éternelle, comme l'homme et le monde la matière temporaire; et l'esprit en toutes choses ne serait qu'une propriété, qu'un mode de la matière; ce serait certes là une simplification, mais non une démonstration de la conclusion de Diderot.

On lit encore dans la même lettre ces paroles : « Ah ! monsieur, qu'il est facile à un aveugle de se perdre dans un labyrinthe de raisonnements semblables, et de mourir athée... Mais je laisse à Saunderson ce qui reste aux sceptiques les plus déterminés, toujours quelque espérance qu'ils se trompent. Mais, que cela soit ou non, je ne suis point de leur avis; je crois en Dieu, quoique je vive très-bien avec des athées. » — Suit l'éloge de ces athées avec cette remarque qui le termine, et qui laisse assez peu de valeur à ces mots *je crois en Dieu* dans la bouche de Diderot : « Il est très-important de ne pas prendre la ciguë pour du persil, mais nullement de ne pas croire en Dieu. Le monde, disait Montaigne, est un

esteuf qu'il a abandonné à peloter aux philosophes; j'en dis presque autant de Dieu. »

Ce n'est pas ce que soutenait Diderot, dans ses notes de l'*Essai sur le mérite et la vertu*, lorsqu'il se proposait de prouver que la vertu est presque indivisiblement attachée à la connaissance de Dieu, qu'il affirmait même plus positivement qu'il n'y a point de vertu sans croyance en Dieu, et qu'il allait jusqu'à dire des athées qui se piquent de probité : voilà mes adversaires. C'est tout le contraire maintenant qu'il soutient; c'est l'indifférence de l'idée de Dieu, en matière de morale, qu'il professe; opinion que Voltaire relève quelque part, et attaque en la poussant ainsi à ses conséquences rigoureuses : A défaut d'un autre Dieu, je suis mon dieu à moi-même, je suis ma loi, je ne regarde que moi. Si les autres sont moutons, je me fais loup; s'ils sont poules, je me fais renard. »

Cette lettre de Diderot à Voltaire était une réponse, et voici le passage qui avait surtout provoqué la discussion entre eux : « Je vous avoue, disait Voltaire, que je ne suis point du tout de l'avis de Saunderson, qui nie Dieu parce qu'il est né aveugle. Je me trompe peut-être, mais j'aurais à sa place reconnu un être intelligent, qui m'aurait donné tant de suppléments de la vue; et, en apercevant par la pensée des rapports infinis dans les choses, j'aurais soupçonné un ouvrier infiniment habile. Il est fort impertinent de prétendre deviner ce qu'il est, et pourquoi il a fait tout ce qui existe; mais il me paraît bien hardi de nier qu'il est. »

C'est à ces réflexions que répondait Diderot, en faisant des concessions apparentes à Voltaire, mais, au fond, en le combattant et en le traitant même dans l'intimité, avec d'Alembert, de *cagot* et de *cause-finalier*.

J'avance, et sans m'arrêter sur tous les pas que fait

Diderot dans la voie où je le suis, il ne faut pourtant pas que je néglige ceux de ses écrits où se marque plus particulièrement sa tendance au doute et à l'indifférence touchant Dieu. Ainsi le traité de l'*Interprétation de la nature* (1754) se termine par cette prière qui en résume l'esprit : « J'ai commencé par la nature, qu'ils ont appelée ton ouvrage, et je finirai par toi, dont le nom sur la terre est Dieu. O Dieu, je ne sais si tu es, mais je penserai comme si tu voyais dans mon âme, j'agirai comme si j'étais devant toi.... Je ne te demande rien dans ce monde, car le cours des choses est nécessité par lui-même si tu n'es pas, ou par ton décret si tu es. J'espère en tes récompenses dans l'autre monde, s'il y en a un, quoique tout ce que je fais dans celui-ci je le fasse pour moi. Si je suis le bien, c'est sans effort; si je laisse le mal, c'est sans penser à toi... Me voilà tel que je suis, portion nécessairement organisée d'une manière éternelle et nécessaire, ou peut-être ta créature... »

Dans son *Supplément au voyage de Bougainville* (de 1772 à 1775), parmi tant d'autres propositions d'un ton et d'une philosophie morale si étranges, particulièrement en ce qui regarde la famille, et que je ne voudrais pas avoir à reproduire ni à examiner ici, on lit des phrases telles que celles-ci : « Ces préceptes singuliers, je les trouve opposés à la nature et contraires à la raison ; faits pour fâcher à chaque instant le vieil ouvrier qui a tout fait sans main, sans tête et sans outils, qui est partout et qu'on ne voit nulle part, qui dure aujourd'hui et demain et qui n'a pas un jour de plus, qui commande et n'est pas obéi, qui peut empêcher et n'empêche pas... Je ne sais point ce que c'est que ton grand ouvrier, mais je me réjouis qu'il n'ait point parlé à nos pères, et je souhaite qu'il ne parle pas à nos enfants, car il pourrait leur dire les mêmes sottises, et ils feraient peut-être celle de le

croire. » Ainsi s'exprime, dans la fiction de Diderot, le sauvage Otaïtien devant l'aumônier de l'expédition qui est son hôte, et qui se montre avec lui sur toutes ces choses, il faut en convenir, d'une bien facile composition; et ce n'est pas tout, il lui en dit bien d'autres, et des plus plus fortes, sur lesquelles je passe, et que je n'ai aucun goût à rapporter.

Dans son *Dialogue avec d'Alembert*, qui est aussi une fiction, quoique celle-là plus vraisemblable, Diderot répond aux doutes de son ami sur la possibilité de substituer à Dieu la nature comme premier principe des choses, par toute une théorie dont il présente la conclusion en ces termes : « Mettez donc à la place de Dieu une matière sensible, en puissance d'abord et puis en acte, et vous avez tout ce qui est produit dans l'univers, depuis la pierre jusqu'à l'homme. »

Enfin, dans son *Entretien avec la maréchale de Broglie* (1777), lequel eut, dit-on, réellement lieu, et fut écrit par Diderot en sortant de chez elle, à ces mots de la maréchale : « C'est donc vous qui ne croyez à rien, » il répond : « Moi-même. » Et comme elle poursuit et lui dit : « Si je n'avais rien à espérer ni à craindre quand je ne serai plus de ce monde, il y a bien des douceurs dont je ne me priverais pas, à présent que j'y suis; j'avoue que je prête à Dieu à la petite semaine, » il lui répond encore : « Pour moi, je mets à fonds perdu. — Mais c'est la ressource des gueux. — M'aimeriez-vous mieux usurier? — Mais oui; on peut faire l'usure avec Dieu, tant qu'on veut, on ne le ruine pas; et vous, n'attendez-vous rien? — Rien. — C'est triste. — On n'en vaut pas moins pour cela... — Mais ce monde-ci, qu'est-ce qui l'a fait? — Je vous le demande. — C'est Dieu. — Et qu'est-ce que Dieu? — Un esprit. — Mais si un esprit fait la matière, pourquoi la matière ne ferait-elle pas un esprit? — Et

pourquoi le ferait-elle? — C'est que je lui en vois faire tous les jours, témoin l'âme des bêtes. »

Dans ces deux derniers écrits, Diderot ne fait en quelque sorte que reproduire ses propos familiers au sujet de l'existence de Dieu. Aussi nous préparent-ils bien à le voir, dans la vie commune, dans le monde, dans la société de ses amis, en converser sur le même ton et dans le même esprit.

J'ai rapporté, dans le mémoire sur d'Holbach, deux des scènes de son intimité dans lesquelles est mis en jeu et se déclare nettement l'athéisme de Diderot : l'une est celle dans laquelle, au moins d'après Suard et Garat, il touche, ébranle, entraîne, convertit, si l'on peut le dire, d'Holbach à son incrédulité; l'autre est celle où on le voit aux prises, non sans quelque embarras, avec l'abbé Galiani, dont les arguments, bien que d'un comique quelque peu empreint de bouffonnerie, ne laissent pas que d'avoir leur force et leur solidité. J'en voudrais encore rappeler deux ou trois, qui nous le représentent soutenant le même personnage, mais avec quelque variété d'action.

Ainsi, un jour, c'était dans les champs, il avait cueilli un bluet et un épi, et il semblait interroger son cœur : « Que faites-vous là? lui dit Grimm. — J'écoute. — Qui est-ce qui vous parle; — Dieu. — Eh bien? — C'est de l'hébreu; le cœur comprend, mais l'esprit n'est pas assez haut placé. »

Une autre fois, au Grandval, et dans une conversation badine qui ne l'était toutefois qu'en apparence, il soutenait que tout ce qui vit est éternel, et qu'il y a en principe comme un grand polype, qui se fractionne, se divise, et dont tout être vivant est une division. (Lettre à Mlle Voland, 1760.)

Puis, c'est encore une autre conversation, toujours au Grandval, dont il peint les interlocuteurs, parmi lesquels

il tient le dé, discourant de la mort, de la vie, de ce monde et de son auteur prétendu, comme il dit. Quelqu'un fait alors cette remarque : Qu'il y ait un Dieu ou non, il est impossible d'introduire cette machine, soit dans la nature, soit dans une question, sans l'obscurcir. Une autre personne estime que si une supposition expliquait tous les phénomènes, il ne s'en suivrait pas qu'elle fût vraie ; car qui sait si l'ordre général n'a qu'une raison? Que faut-il donc penser d'une supposition qui, loin de résoudre la seule difficulté pour laquelle on l'imagine, en fait éclore une infinité d'autres? « Parmi ces difficultés, il y en a une que l'on propose depuis que le monde est monde, reprend Diderot : c'est que les hommes souffrent sans l'avoir mérité. On n'y a pas encore répondu ; c'est l'incompatibilité du mal physique et du mal moral avec la nature de l'être éternel. Dans ces occasions, quel est le bon parti à prendre? celui, mon amie, que nous avons pris : quoi que les optimistes nous disent, nous leur répondrons que si le monde ne peut exister sans les êtres sensibles, ni les êtres sensibles sans la douleur, il n'y avait qu'à demeurer en repos. Il s'était bien passé une éternité avant que cette sottise-là fût faite. — Le monde une sottise ! la belle sottise pourtant ! c'est, selon quelques habitants du Malabar, une des soixante-quatorze comédies dont l'éternel s'amuse. » (Lettre à Mlle Voland.)

Que de réflexions il y aurait à faire sur une société dans laquelle de telles choses se disaient familièrement et allaient comme d'elles-mêmes; dans laquelle ce n'était pas seulement pour quelques penseurs à part et comme retirés dans le sanctuaire de la métaphysique, mais pour le monde, mais pour les femmes et les enfants, et dans la familiarité du commerce le plus habituel de la vie, que se tenaient de tels propos ! Qu'était-ce donc qu'un temps

ainsi pénétré de doute et d'indifférence, touchant les questions les plus vitales de la destinée humaine? Qu'était-ce que ces âmes, ainsi lancées à l'aventure, sans croyance et sans règle, sur cet océan du présent et de l'avenir, déjà si difficile, si laborieux à affronter pour qui a sa foi, sa lumière, sa route tracée, et comme un port où se réfugier avec un hôte divin pour l'y recevoir et l'y abriter? Où allaient-elles, où se précipitaient-elles ainsi, comme en se jouant? et ne leur fallait-il pas un de ces grands coups et de ces terribles réveils que Dieu, dans sa sagesse et sa sévère bonté, ménage à ses oublieuses créatures, en leurs jours de folles joies, pour les ramener à de plus sérieuses, à de plus fermes pensées?

Et on va le voir, par un nouveau trait tiré de la même correspondance de Diderot, ce n'était pas seulement la société laïque qui était atteinte de ce mal, c'était la société ecclésiastique elle-même. En effet, voici ce qu'il raconte : « Je fis hier un dîner fort singulier (ce n'était plus chez d'Holbach, qu'on le remarque); je passai presque toute une journée avec deux moines qui n'étaient rien moins que bigots. L'un d'eux me lut un cahier d'un traité d'athéisme très-frais et très-vigoureux, plein d'idées neuves et hardies; j'appris avec édification que cette doctrine était la doctrine courante de leurs corridors. Au reste, ces deux moines étaient les gros bonnets de leur maison; ils avaient de l'esprit, de la gaîté, de l'honnêteté, des connaissances. Quelles que soient nos opinions, on a toujours des mœurs quand on passe les trois quarts de sa vie à étudier, et je gage que ces moines athées sont les plus réguliers de leur ordre. Ce qui m'amusa beaucoup, ce furent les efforts de notre apôtre du matérialisme pour trouver dans l'ordre éternel de la nature une sanction aux lois; mais ce qui vous amusera davantage, c'est la bonhomie avec laquelle cet apôtre préten-

dait que son système, qui attaquait tout ce qu'il y a au monde de plus révéré, était innocent et ne l'exposait à aucune suite désagréable, tandis qu'il n'y avait pas une phrase qui ne lui valût un fagot. »

J'arrêterai là ma revue des différents moments, si on peut le dire ainsi, et des différents sens de la doctrine de Diderot sur Dieu; je l'ai en effet, je crois, poussée aussi loin qu'il convenait, et je ne sache pas de point de quelque importance qu'elle n'ait abordé et mis en lumière. Je n'ai donc rien à ajouter à ce qui précède en fait d'exposition. Mais il n'en serait pas de même s'il s'agissait de critique et de discussion. J'aurais alors beaucoup à dire, car il y aurait bien des erreurs à relever et à réfuter. Mais ces erreurs, je les ai déjà rencontrées et longuement combattues pour la plupart, dans De la Metirie et surtout dans d'Holbach. Je puis donc me dispenser d'y revenir dans Diderot, et m'en tenir avec lui aux arguments dont j'ai usé avec les deux autres. Ils ne valent pas moins contre lui que contre eux. Je ne les reproduis donc pas, j'y renvoie.

Je demanderai toutefois la permission d'y joindre une explication qui, sans s'adresser plus particulièrement à Diderot lui-même, touche à une difficulté qu'il soulève également, et dont voici l'esprit ; Ce Dieu que vous admettez, ce vieil ouvrier que vous supposez partout et qu'on ne voit nulle part (ce sont ses expressions), dans son rapport avec l'espace, est fini ou infini. S'il est fini, s'il n'est pas partout, mais quelque part, il a son lieu, sa place, et comme sa région déterminée ; il habite ici ou là, ni plus ni moins que chacun des êtres qui sont situés et circonscrits dans l'espace; et le voilà soumis à la condition de limitation imposée aux créatures, le voilà, aux proportions près, borné comme elles dans son être. En ces termes, est-ce encore Dieu? est-ce l'être sou-

verain? ou, s'il est infini, réellement infini, présent à tout l'espace et en occupant tous les points, n'en exclut-il pas par la même tout autre être que lui? n'y est-il pas seul et sans partage? et, dans ce cas, que sont, que peuvent être ces prétendues existences que, sous le nom de créatures, on tenterait vainement d'associer à la sienne? de simples apparences, des modes, des manifestations, et comme des actes de présence de la sienne. Alors Dieu, qui l'était si peu dans la première de ces hypothèses, le devient tellement dans celle-ci, qu'il ne souffre rien à côté de lui, et que, faute de lieu pour s'y asseoir et y prendre consistance, la création est impossible; il n'y a plus que cet immense polype, comme dit encore Diderot, dont nous ne sommes, de même que tous les autres êtres, que des divisions ou des membres.

Ainsi un Dieu qui n'en est pas un, ou un Dieu qui l'est à l'excès, qui l'est jusqu'à l'exclusion de toute autre existence que la sienne, voilà en deux mots l'objection. Quelle en est la solution?

Dieu, qui n'est limité en rien, ne l'est par conséquent pas dans l'espace; il n'est pas renfermé dans un lieu à part et comme confiné en un point; il est partout, mais partout comme il y doit raisonnablement être, et de telle manière que sa présence ne soit pas en effet une contradiction à son œuvre. Ainsi, puisqu'en créant il a fait être ce qui n'était pas, et mis les choses là où elles n'étaient pas, qu'il leur a donné en propre une place dans l'espace, à moins d'être lui et elles tout ensemble, de se confondre avec elles après s'en être distingué, de leur reprendre d'une main ce qu'il leur a départi de l'autre, d'en être en un mot, du même coup le destructeur et l'auteur, il faut bien qu'il ne se substitue pas lui-même en leur lieu, qu'il ne soit pas là où elles sont, sous peine d'être ce

qu'elles sont, qu'il ne les supplée pas au point de les supprimer, et qu'il leur maintienne leur situation pour leur assurer leur existence; il n'en reste pas moins avec son immensité, c'est-à-dire avec son infinie possibilité d'être présent, comme force, partout où il doit l'être et en la façon dont il doit l'être; il n'en a pas moins la pleine possession de tous les points de l'espace, pour y faire être et y conserver tout ce qu'il a résolu d'y créer. Seulement il les occupe en Dieu, selon sa spirituelle nature, et de manière à n'en pas rejeter, à y faire durer au contraire et à y assister incessamment les êtres sortis de sa main.

Il dispose de l'espace et ne le remplit pas, il ne l'occupe pas comme un corps avec une sorte d'impénétrabilité exclusive de toute substance étrangère à la sienne; il y est selon ce qu'il est, c'est-à-dire comme une âme, qui ne le ferme à rien et l'ouvre à tout, y appelle et y ordonne tout. De sorte qu'il est en effet partout où il y a une créature à soutenir et à conduire, partout où y a place pour sa sagesse et sa bonté, partout où il y a un point pour son universelle providence; il ne fait défaut nulle part; intimement présent à toutes ses œuvres, il n'est *jamais loin d'aucune d'elles*, et il *habite en chacune d'elles*, mais c'est par sa puissance, qui suffit à tout, et non par une sorte de continuité ou d'ubiquité matérielle qui résisterait et s'opposerait à tout, exclurait tout de l'être pour y rester seule. Telle est l'immensité de Dieu, telle est sa faculté, réglée sur ses autres attributs, d'avoir à soi sans limites et de peupler sans fin l'espace qui, comme le temps, lui est un moyen de création; son immensité est au service de sa sagesse et de sa bonté, douées l'une et l'autre de la faculté de pénétrer et de se porter partout où il y a à produire, à distribuer, à faire durer l'être, l'ordre et le bien. Tout embras-

ser de sa pensée, tout envelopper de son amour, tout soutenir de sa puissance, voilà comment, dans l'univers, se manifeste son omniprésence. Elle n'a donc pas pour effet de rien exclure devant lui, mais bien de n'y rien laisser qui échappe à son action universelle; ce n'est pas de sa part une manière d'être seul, mais d'avoir une existence qui seule et par elle-même réponde comme principe à toutes les autres sans dépendre d'aucune. Dieu, en un mot, dans son immensité, est cette singulière et sainte et sublime unité qui, au lieu de confondre les choses entre elles et avec elle-même, les distingue, au contraire, les unes des autres et de soi, et emploie à cet effet l'espace comme le temps.

Or, s'il en est ainsi, on n'en est pas réduit à dire, selon l'objection que j'ai rapportée plus haut, que Dieu est comme circonscrit et localisé en un point de l'espace, ou qu'il le remplit tout entier avec une absolue impénétrabilité. Mais il est permis de soutenir qu'il a, convenablement à son essence et à ses œuvres, une propriété qui lui laisse toute latitude pour discerner, situer, mouvoir et ordonner les êtres qu'il a résolu de créer.

3° Psychologie.

Après cette explication, qui ressemble, j'en conviens, quelque peu à une digression, je reviens à Diderot; et, ayant exposé sa doctrine sur Dieu, je vais, dans le même esprit, analyser celle qu'il professe sur l'âme. Il n'y a rien que de vraisemblable à dire d'avance que celle-ci sera ce qu'est celle-là. De Dieu à l'âme, tout se tient, et ce qu'un auteur est en théodicée, il est bien difficile qu'il ne le soit pas également en psychologie. Diderot en a fait lui-même la remarque, lorsque, dans sa conversation avec Helvétius, il s'exprime ainsi : « Nous revenions, comme

toujours, à cette fameuse question : Qu'est-ce que l'âme? ce qui était dire : Qu'est-ce que Dieu ? »

En effet, si l'on reprend, dans l'ordre que j'ai suivi touchant la question religieuse, les principaux écrits de l'auteur, qu'y trouve-t-on au sujet de l'âme ?

Avant tout, dans les notes de l'*Essai sur le mérite et la vertu*, on peut reconnaître plus d'une trace d'un spiritualisme qui, sans être fort développé, est cependant assez explicite pour ne pas laisser de doute sur la croyance de Diderot à cette époque de sa vie. C'est ainsi que (p. 45) il parle d'un ton de blâme et de raillerie de ces dogmatiques modernes qui assurent de la meilleure foi du monde que la Divinité n'est qu'un vain fantôme ; que le vice et la vertu sont des préjugés de l'éducation, et l'immortalité de l'âme, la crainte des peines et l'espérance des récompenses à venir, des chimères : il juge leur philosophie tout à fait extraordinaire. C'est ainsi encore qu'à cette objection (p. 189) d'un pyrrhonien : « A quoi bon me prescrire des règles de conduite, si je ne suis pas sûr de la succession de mon existence ? et peut-on me démontrer quelque chose pour l'avenir, sans supposer que je continue d'être *moi?* Or c'est ce que je nie. *Moi* qui pense à présent, est-ce *moi* qui pensais il y a quatre jours ? Le souvenir est la seule preuve que j'en aie ; mais cent fois j'ai cru me souvenir de ce que je n'avais jamais pensé. Quelle certitude ai-je donc de mon identité ? Aucune, il faut en convenir ; » c'est ainsi, dis-je, qu'à cette objection Diderot répond que cependant on agit, on se pourvoit, comme si rien n'était plus vrai, et que le pyrrhonien lui-même laisse ces subtilités à la porte de l'école et suit le train commun : d'où il résulte, par voie de déduction, que Diderot, qui admet l'identité de l'âme, en admet par conséquent aussi la simplicité et l'immatérialité. Il en a admis antérieurement la moralité, la

responsabilité et l'immortalité : le voilà donc spiritualiste.

Il l'est encore dans les *Pensées philosophiques*, lorsque (p. 207) il fait intervenir dans la discussion un athée qui lui dit : Une multitude de vérités inutiles me sont démontrées sans réplique ; et l'existence de Dieu, la réalité du bien et du mal, l'immortalité de l'âme sont encore pour moi des problèmes. » En effet, c'est pour Diderot l'occasion de présenter cette observation : « Tandis qu'en habile déclamateur il me faisait avaler à longs traits toute l'amertume de cette réflexion, je rengageai le combat par une question qui dut paraître singulière à un homme enflé de ses premiers succès. Cette question est celle-ci : S'il pense lui-même, croit-il que son semblable pense également? et s'il le croit, ne doit-il pas croire aussi qu'il existe un Dieu ? Ne serait-il pas mille fois plus fou de le nier que de nier que son semblable pense ? Or, raisonner ainsi de la pensée dans soi et dans son semblable pour s'élever à Dieu, n'est-ce pas conclure de l'âme à l'âme, de l'âme en l'homme, à l'âme en Dieu ? n'est-ce pas par conséquent admettre l'âme ?

C'est donc là encore, au moins implicitement, du spiritualisme. En sera-t-il de même dans la *Lettre sur les aveugles ?* L'auteur dit (p. 304) : « Si jamais un philosophe aveugle et sourd fait un homme à l'imitation de celui de Descartes, je vous assure, madame, qu'il placera l'âme au bout des doigts ; car c'est de là que lui viennent ses principales sensations et toutes ses connaissances. » Or, si ce n'est pas là encore dans Diderot expressément du matérialisme, c'est du moins déjà passablement du sensualisme, puisque, d'une part, il y est dit que c'est des sens que vient toute connaissance, et que, de l'autre, placer l'âme au bout des doigts, selon son expression, c'est la mettre dans la main, dans les nerfs,

dans cette matière organisée à laquelle il n'hésite pas plus tard à prêter la faculté de sentir. Il est donc ici tout au moins le disciple de Locke, dont, au surplus (p. 320), il invoque l'autorité contre les idéalistes, tels que Berkeley, et il l'est, comme il le dit dans sa lettre à Voltaire, en s'attachant surtout à cette proposition échappée d'abord comme un doute à la sagesse peu prévoyante du maître, mais convertie ensuite en décisive affirmation par des disciples moins réservés, à savoir, que la pensée pourrait bien être une modification de la matière.

Dans son *Apologie de l'abbé de Prades*, Diderot continue à se déclarer pour le sensualisme de Locke, et voici un passage entre autres où il le professe clairement: « Il n'y a rien de démontré en métaphysique, et nous ne saurions jamais rien, ni sur nos facultés intellectuelles, ni sur l'origine et le progrès de nos connaissances, si le principe ancien : *Nihil est in intellectu, quod non priùs fuerit in sensu*, n'a pas l'évidence d'un premier axiome. » (P. 435 et 401, où il cite Locke.) S'il en était besoin, je confirmerais ces diverses preuves de son adhésion au sensualisme, dans les œuvres dont je parle, par cette nouvelle citation tirée de sa *Lettre sur les sourds et muets :* « Mon idée serait de décomposer un homme, pour ainsi dire, et de considérer ce qu'il tient de chacun des sens qu'il possède. Je me souviens d'avoir été quelquefois occupé de cette espèce d'anatomie métaphysique, et je trouvais que, de tous les sens, l'œil était le plus superficiel, l'oreille le plus orgueilleux, l'odorat le plus voluptueux, le goût le plus superstitieux et le plus inconstant, le toucher le plus profond et le plus philosophe. »

Mais Diderot n'en reste pas là, et de ce sensualisme plus ou moins modéré il passe par degrés au pur maté-

rialisme, et voici quelques propositions qui marquent ce passage. Dans son *Introduction aux grands principes* (p. 346), il dit : « Ame, matière, où en sommes-nous ? qui nous éclairera dans ces ténèbres ? Vous qui connaissez si bien mon âme, expliquez-moi ce que c'est ; » et dans l'*Interprétation de la nature* (p. 217) : Si la foi ne nous apprenait pas que les animaux (et on verra qu'il y comprend l'homme) sont sortis des mains du Créateur tels que nous les voyons, et s'il était permis d'avoir la moindre certitude sur leur commencement et leur fin, le philosophe, abandonné à ses conjectures, ne pourrait-il pas soupçonner que l'animal avait de toute éternité ses éléments particuliers, épars et confondus dans la masse de la matière ; qu'il est arrivé à ces éléments de se réunir, parce qu'il était possible que cela se fît ; que l'embryon formé de ces éléments a passé par une infinité d'organisations et de développements ; qu'il a eu par succession du mouvement, de la sensibilité, des idées, de la réflexion, de la conscience, des sentiments, des passions, des signes, des gestes, des sons articulés, un langage, des lois, des sciences, des arts, etc ? »

De même, dans ses *Réflexions sur le livre* de l'Esprit (p. 232), il félicite l'auteur d'attribuer la sensibilité à la matière en général ; système, dit-il, qui convient fort aux philosophes et contre lequel les superstitieux ne peuvent s'élever sans se précipiter dans les grandes difficultés.

Et il faut qu'à mesure que Diderot avance, cette opinion lui devienne bien familière et bien intime, pour que, dans sa correspondance avec Mlle Voland, il rapporte, avec la satisfaction de l'amour et de l'orgueil paternels, un mot de sa fille, qui le flatte dans ses sentiments philosophiques : « Oh ! le beau chemin, écrit-il, qu'a fait cette enfant toute seule ! Je m'avise, il y a quel-

ques jours, de lui demander ce que c'est que l'âme. L'âme ? me répondit-elle; mais on fait de l'âme quand on fait de la chair. Et il trouve le mot si heureux, qu'il le reproduit dans son *Dialogue avec d'Alembert*.

Ce dialogue lui-même, voici comment il en parle aussi à Mlle Voland : « J'ai fait un dialogue entre d'Alembert et moi. Nous y causons assez gaîment, et même assez clairement, malgré la sécheresse et l'obscurité du sujet. A ce dialogue, il en succède un autre qui sert à l'éclaircir; il est intitulé : *Le rêve de d'Alembert*. Cela est de la plus haute extravagance et tout à la fois de la philosophie la plus profonde ; il y a quelque adresse à avoir mis mes idées dans la bouche d'un homme qui rêve : il faut souvent donner à la sagesse l'air de la folie, afin de lui procurer ses entrées. J'aime mieux qu'on dise : Mais cela n'est pas si insensé, que de dire : Écoutez-moi, voilà des choses très-sages. » Il ajoute ensuite, au sujet du *Rêve de d'Alembert*, ces mots : « Il n'est pas possible d'être plus profond et plus fou. J'y ai joint après coup cinq ou six pages, capables de faire dresser les cheveux à mon amoureuse ; aussi ne les lira-t-elle jamais. »

Or, ce *Dialogue* et ce *Rêve*, veut-on savoir ce qu'ils renferment ? toute une théorie du plus avoué matérialisme. Pour m'en tenir ici au *Dialogue* (je pourrai parler plus tard du *Rêve*), en voici, afin qu'on en juge, une analyse abrégée mais fidèle : on répugne à admettre que la sensibilité soit une propriété essentielle de la matière, parce qu'il faudrait en conclure que la pierre elle-même sent, et que cela est dur à croire. Oui, peut-être pour celui qui la coupe, la taille, la broie, et ne l'entend pas crier. Mais y a-t-il vraiment de la différence au fond entre l'homme et la plante, le marbre et la chair? Non, pas plus qu'entre la matière qui se meut, et celle qui ne se meut pas, mais n'en a pas moins en elle le mouvement.

Qu'est-ce, en effet, que la matière qui ne se meut pas? celle que comprime un obstacle. Otez l'obstacle, et elle se meut. Or il en est de la sensibilité comme du mouvement, ou même, si l'on veut, la sensibilité n'est qu'une forme du mouvement. Il y a donc de la sensibilité inerte et de la sensibilité vive. Il y en a avec inertie dans le marbre, avec activité dans l'homme, l'animal et la plante. Et pour que dans un corps elle passe de l'un de ces états à l'autre, il ne s'agit que de lever l'obstacle qui s'y oppose.

Ainsi, en mangeant vous levez les obstacles qui s'opposent à la sensibilité active de l'aliment, vous vous l'assimilez, vous l'animalisez, vous le rendez sensible. Si donc vous faisiez du marbre quelque chose de comestible, en le mangeant vous le rendriez sensible, vous dégageriez la sensibilité qu'il renferme en lui; or, qu'il lui arrive de devenir comestible, c'est ce qui peut fort bien résulter d'une suite de transformations par lesquelles il passerait. « Je fais donc ainsi, conclut Diderot, de la chair ou de l'âme, comme dit ma fille : je fais une matière activement sensible. »

Et de l'être sensible à l'être pensant il y a certainement moins loin que du marbre à l'être sensible. Qu'est-ce, en effet, que sentir? C'est, au moyen d'une certaine organisation, avoir la conscience et la mémoire. Or, l'être qui a l'une et l'autre est capable de lier les impressions qu'il reçoit, de nier, d'affirmer, de raisonner, par conséquent de penser. C'est donc la matière qui pense en lui; et y supposer un autre être qui ait cette propriété, c'est admettre un agent contradictoire dans ses attributs, et prendre pour une réalité un mot vide de sens.

Quant au mécanisme de cet instrument organisé, on peut en comparer les fibres à des cordes vibrantes sensibles; elles résonnent en quelques sorte, et cela long-

temps même après qu'on les a pincées. Et c'est cette espèce de résonnement, d'oscillation durable qui retient l'objet présent et le livre à l'entendement. Mais ces cordes ont encore une autre propriété, c'est d'en faire frémir d'autres, de leur faire rendre comme des sons les idées qui leur sont propres. Cependant, peut-on objecter, concevoir ainsi le jeu de la pensée, n'est-ce pas faire de l'entendement un être distinct de l'instrument qui le sert, une espèce de musicien qui prête l'oreille aux cordes vibrantes et qui prononce de leur consonnance ou de leur dissonnance? Non, répond Diderot, qui, comme il le dit, en veut à la distinction des deux substances; car ici, à la différence du clavier, l'instrument est sensible, il est en même temps l'instrument et le musicien; il a la conscience et la mémoire des sons qu'il rend. Nos sens sont autant de touches qui sont mises en mouvement par la nature et souvent se meuvent elles-mêmes. Mais si ce clavier sensible était, en outre, doué de la faculté de se nourrir et de se reproduire, il vivrait et il engendrerait donc? — Sans doute, répond encore Diderot. Qu'est-ce autre chose qu'un pinson, qu'un rossignol, qu'un musicien, qu'un homme? Voyez-vous cet œuf? poursuit-il; c'est avec cela qu'on renverse toutes les écoles de théologie et tous les temples de la terre. En effet, qu'est-ce que cet œuf? Une masse insensible avant que le germe y soit introduit, et, après que le germe y est introduit, encore une masse insensible; car ce germe n'est qu'un fluide grossier. Comment cette masse passe-t-elle à une autre organisation, à la sensibilité, à la vie? Par la chaleur. Et qui est-ce qui produit la chaleur? Le mouvement. Un point qui oscille, un fil qui s'étend et se colore, de la chair qui se forme, un bec, des ailes, des yeux, des pattes, des intestins, un animal qui s'agite, qui crie, se couvre de duvet, brise sa

coque, etc., voilà toute l'œuvre; chaleur et mouvement, en voilà tout le principe. D'où il faut conclure qu'avec une matière inerte, imprégnée d'une autre matière inerte, de la chaleur et du mouvement, on obtient de la sensibilité, de la vie, de la conscience, de la mémoire, des passions, de la pensée. Et en n'admettant pas une supposition aussi simple, qui explique tout (celle de la sensibilité comme propriété essentielle de la matière), on renonce au sens commun, on se précipite dans un abîme de mystères, de contradictions et d'obscurités, telles que celles auxquelles donne lieu l'hypothèse d'éléments distincts de la matière. » (P. 120.)

Cependant, si la sensibilité était une propriété essentielle incompatible avec la matière? demande l'interlocuteur de Diderot. Réponse : « Connaissons-nous l'essence de quoi que ce soit, et en particulier celle de la sensibilité et de la matière? Entendons-nous mieux celle du mouvement? On dit que la sensibilité est une qualité *une, simple, indivisible*, par conséquent incompatible avec un sujet divisible. Mais est-ce que toutes les qualités, toutes les formes sensibles dont la matière est douée ne sont pas essentiellement simples? Il n'y a ni plus ni moins d'impénétrabilité; il y a la moitié d'un corps, mais il n'y a pas la moitié de la rondeur; il y a plus ou moins de mouvement, mais il n'y a ni plus ni moins mouvement; il n'y a ni la moitié, ni le tiers, ni le quart d'une tête, d'une oreille, d'un doigt, pas plus que d'une pensée. » (P. 120.)

Si je ne citais ici exactement, littéralement, on pourrait croire que j'impose à Diderot et que je lui prête un langage qu'il ne tient pas; mais c'est très-réellement qu'il dit qu'il n'y a pas la moitié, le tiers ou le quart d'une tête, etc., et cela pour prouver que la pensée et, par conséquent, la chose pensante n'a pas le privilége de la

simplicité. C'est là un sophisme de mots qu'explique seul chez lui, quelles que soient d'ailleurs sa facilité et sa dextérité pour ces sortes de tours logiques, le parti pris dans cette composition de tout se permette en matière de raisonnements hasardeux et de vaines arguties. De manière qu'on peut bien répéter après lui : Cela est de la plus haute extravagance; mais non ajouter avec lui : Et de la plus profonde philosophie. Mettons de côté la profondeur et tenons-nous-en au reste, c'est tout ce qui lui revient équitablement. Je n'ai pas, par conséquent, le dessein de discuter dans le détail toute cette théorie matérialiste de Diderot. Je ne recommencerai pas pour lui ce que j'ai déjà fait plusieurs fois pour d'autres, pour De la Metterie et d'Holbach en particulier. On n'est tenu de recommencer que quand on a à se corriger; et ici, je l'avoue, je ne crois pas avoir à le faire; je n'ai à retirer ni à modifier aucun de mes précédents arguments. J'y ajouterai seulement une remarque sur ce que vient de dire en dernier lieu l'auteur. Toutes les formes sensibles, toutes les propriétés de la matière sont, selon lui, essentiellement simples. N'est-ce pas là une bien étrange assertion et qui mérite à peine la discussion? N'est-il pas, en effet, évident que, dans une substance composée, tout doit être également composé? Néanmoins, comme il peut y avoir quelque intérêt à résoudre ce singulier sophisme, je ne ferai pas difficulté de m'y arrêter un moment pour en avoir expressément raison.

Et d'abord la question ne doit pas être posée comme elle l'est par Diderot; car il ne s'agit pas de savoir si les formes sensibles ou les propriétés de la matière qui ne sont rien par elles-mêmes, qui ne sont que dans et par leur sujet, sont ou ne sont pas simples, abstraction faite de ce sujet, mais s'il est lui-même simple ou composé. Or, à le prendre ainsi, il ne saurait y avoir de

doute : le sujet auquel elles appartiennent et de l'essence duquel elles participent n'est pas et ne peut pas être simple ; elles ne peuvent pas davantage l'être elles-mêmes ; modes d'un être divisible, elles sont divisibles comme lui, puisqu'elles ne sont que lui modifié ; manières d'être d'un corps, elles sont par là même corporelles ; elles n'ont point leur nature à part ; elles n'ont que celle qu'elle reçoivent du principe qui les soutient ; elles ne l'ont pas, par conséquent, contraire, mais conforme à ce principe.

Ainsi la couleur, le son, l'odeur, la saveur, l'impénétrabilité, et en général toutes les propriétés inhérentes à la matière, ne sont pas simples, mais divisibles. Elles n'ont rien sous ce rapport de certaines autres propriétés qui, essentielles à d'autres êtres, simples par eux-mêmes, c'est-à-dire aux esprits, en ont aussi la simplicité ; et pour ne parler ici que de la sensibilité, que Diderot attribue gratuitement à la matière organisée, si elle est vraiment simple, ou, pour mieux dire, si elle a pour raison d'être la simplicité, l'unité du *moi*, c'est parce qu'elle appartient à l'âme et non au corps, à une substance simple et non à un sujet composé. On en pourrait dire autant de l'intelligence et de la liberté, de toutes les qualités spirituelles. Que si, par figure, on parle de la grandeur, de l'étendue, de la profondeur d'une pensée, d'une passion, d'une volonté, et, par une locution assez hasardée, du quart, du tiers et de la moitié d'une idée, il ne faut pas s'y tromper, être dupe des mots, et croire que sous ces termes il s'agit de choses réellement et matériellement divisibles. Non, ce qu'on doit entendre alors, c'est qu'elles se prêtent à l'analyse, à l'abstraction, à une opération purement intellectuelle, et nullement à un travail matériel qui consisterait à les prendre de la main, à les toucher, à les tailler, à en faire ce qu'on fe-

rait d'une pierre ou d'une plante. Il n'en est rien ; on ne pèse pas, on ne mesure pas, on ne dissout pas, on ne divise pas ce qui de soi et dans son sujet échappe à toute action physique ; on en considère seulement par la pensée les différentes faces à part, on les envisage chacune isolément et comme à l'exclusion les unes des autres, ce qui peut faire l'illusion d'une sorte de division ; mais en réalité on ne divise rien, on ne sépare rien, on n'a point affaire à un tout et à des parties, mais à quelque chose d'absolument un, et qui ne se décompose que par abstraction, c'est-à-dire par supposition. Une des admiratrices et des amies de Diderot, mais qui toutefois goûtait peu ses doctrines philosophiques, Mme Necker, dans ses *Mélanges*, dit : « La moitié d'un *moi* est une absurdité contradictoire, et une portion de matière qu'on ne peut partager est aussi une contradiction : comment donc se persuader que l'esprit et la matière ne sont pas deux substances différentes? » (T. III, p. 88.)

Dans cette judicieuse observation est toute la réfutation de la proposition de Diderot. Qu'il vienne soutenir ensuite qu'avec de la chair on fait l'âme, pour rappeler le mot qu'il prête ou qu'il emprunte à sa fille, il n'y aura qu'à protester contre une telle témérité, et à répondre : Non, avec de la chair on ne fait pas l'âme, on ne fait ni de l'intelligence, ni de l'amour et ni de la liberté ; on ne fait pas même de l'instinct, de la vie, du mouvement. De la chair il ne sort que des choses de la chair ; celles de l'esprit n'en viennent pas ; elles ont une autre origine comme une autre nature ; elles l'ont dans cette substance une, simple et identique qui, avec l'activité, a la conscience, l'amour et la possession d'elle-même : voilà ce qui en soi a et produit par sa vertu propre la pensée, l'affection et la volonté ; voilà l'âme qui n'est ni chair, ni marbre, ni matière d'aucune sorte, mais qui est cette

chose dont on ne dit rien d'exact, si on n'affirme pas en principe qu'elle est active, une et simple.

Si l'on voulait encore ici me permettre une sorte de digression, mais qui, au lieu de m'écarter réellement de mon sujet, m'y ferait plutôt insister et le mieux éclairer, je rappellerais une circonstance où Diderot lui-même, se dégageant par sentiment de l'esprit de système, est presque amené à prendre en main la cause du spiritualisme contre un de ses amis, qui, il est vrai, en fait un peu trop bon marché. Je veux parler de sa correspondance et de sa discussion avec Falconet.

Diderot avait de l'artiste; il en avait l'imagination, la noble ardeur, l'enthousiasme, une sorte de foi religieuse au beau, et de respect pour l'art qui s'y consacre. Aux yeux des peintres et des sculpteurs de son temps, il était comme un des leurs, et il était entre eux le penseur, l'homme aux idées générales, le philosophe de cette poésie qui s'exprime par le pinceau ou le ciseau. A ce titre, il avait autorité sur eux; il les prêchait, les dirigeait, les corrigeait, et, la plume à la main, il leur servait de guide et de maître. Ami de Falconet comme de plusieurs autres, il avait contribué à le faire appeler à Saint-Pétersbourg par Catherine, pour y élever le monument qu'elle voulait consacrer à la mémoire de Pierre le Grand. De là leur correspondance. Les lettres qu'ils échangèrent roulaient en général sur l'art, et en particulier sur l'espèce de morale qui doit diriger l'artiste. Quel est le mobile qui doit l'animer, l'inspirer et le soutenir dans ses efforts? Voilà une des questions qui les occupent principalement. Falconet, fils de pauvres ouvriers, et né, comme il le dit, dans un grenier, avait conservé de cette condition et de cette éducation premières une certaine âpreté au gain, quoiqu'il fît d'ailleurs de son argent, une fois acquis, un usage assez libéral. Péné-

tré, en outre, des maximes de la philosophie régnante, qui ne péchait pas précisément par la spiritualité de ses principes, il prétendait contre Diderot que le sentiment de l'immortalité et le respect de la postérité, dans la vanité de leur objet, ne peuvent être les causes fécondes qui excitent, vivifient et encouragent le génie. Cette opinion révoltait Diderot; elle le blessait dans son amour du beau, dans ses rêves de gloire, dans sa foi à l'humanité, vue à distance et en grand, et donnant à ceux qui la charment et la ravissent par leurs œuvres des marques éclatantes de reconnaissance et d'admiration. Elle eût peut être trouvé en lui le raisonneur favorable et facile; mais elle choquait le poëte, l'artiste, l'homme prompt à l'enthousiasme et au désintéressement dans ses travaux. Il s'en explique à plusieurs reprises très-vivement avec Falconet, et on dirait parfois, à l'entendre, un croyant spiritualiste, en lutte avec un adversaire qu'il voudrait convaincre ou du moins toucher. Il ne faut cependant pas s'y tromper, l'immortalité dont il se fait ici l'apologiste et l'apôtre, est au fond tout humaine; c'est celle de l'histoire et non celle de l'éternité, celle de la terre et non celle du ciel; et s'il y a, il est vrai, une certaine contradiction d'une part à nier l'âme, par conséquent l'existence humaine au-delà de la tombe, et de l'autre à parler des joies de la gloire et de l'immortalité même terrestres, il n'est pas moins constant que Diderot, dans ses lettres à Falconet, n'a en vue qu'un avenir d'ici-bas et non la vie future proprement dite. Ce n'est donc pas là réellement un bien sérieux spiritualisme. Mais, d'autre part, pour proclamer et prêcher ainsi le respect et comme le culte de la postérité, ce désir de la gloire qui s'adresse plus loin et plus haut que la tombe, et anticipé sur un avenir qui n'est plus de notre âge, il faut bien supposer entre le ciel et la terre, entre l'un et l'au-

tre monde, entre les âmes qui ont passé et celles qui sont à naître, des relations, des liens, et comme une société mystérieuse, sans lesquels seraient inexplicables ces aspirations de foi, d'espérance et d'amour vers un objet qui n'est autre que l'éclatante approbation d'une lointaine postérité. Autrement, comment se promettre un bien dont, en vue du prochain néant auquel on serait condamné, on ne saurait être touché? Comment en être épris jusqu'à le payer de tout ce qu'on peut avoir de plus cher dans le présent, de son repos, de sa fortune, de ses affections, de sa vie même? Comment tant donner pour une chimère? Voilà ce qu'implique au fond l'opinion de Diderot, quoique, comme je l'ai dit, elle ne soit pas précisément une profession de foi spiritualiste. On en jugera, au surplus, par quelques citations que je vais choisir à dessein dans les lettres dont il est question. Ainsi il écrit d'abord : « Lorsque, sur la garantie de tout un siècle éclairé, qui m'environne, je puis me dire : *Non omnis moriar;* que je laisse après moi la meilleure partie de moi; que les seuls instants de ma vie dont je fasse quelque cas sont éternisés, il me semble que la mort a moins d'amertume. » (P. 212.) Et plus loin : « Le sentiment de l'immortalité et le respect de la postérité n'excluent aucune sorte d'émulation; ils ont, de plus, je ne sais quelle analogie avec la verve et la poésie. C'est peut-être que les poëtes et les prophètes conversent par état avec les temps passés et les temps à venir. » (P. 229.) « Ces deux sentiments, poursuit-il, n'appartiennent pas à une âme faible, mais à une grande âme; ils émeuvent le cœur, élèvent l'esprit; ce sont deux germes de grandes choses, deux promesses aussi solides qu'aucune autre, deux jouissances aussi réelles que la plupart des jouissances de la vie, mais plus nobles, plus douces et plus honnêtes. » (P. 233.) Il traduit

même parfois cette pensée sous des formes d'une familiarité qui ne peut guère se reproduire, mais qui témoigne du moins de l'énergie de sa conviction, comme, par exemple, dans ce passage : « Si j'avais dit au Guide : « Tu as beau cabaler, tu n'empêcheras pas que le Domi- « niquin ne soit connu pour ce qu'il est, « pourquoi n'aurait-il pas répondu : « Mais alors je n'y serai plus et je m'en f... » Pas un méchant qui ne doive parler ainsi ; pas un homme de bien qui puisse l'écouter sans horreur. C'est toujours le proverve *Après moi le déluge*, qui n'a été fait que pour les âmes petites, mesquines et personnelles (p. 349 et 360).

Mme Necker, à ce propos, mais il est vrai avec un peu de complaisance, dit : « J'ai lu ses lettres à Falconet ; c'est le plus beau sermon qu'on ait jamais écrit sur la vie à venir. (*Mélanges*, t. I, p. 342.)

C'est aller trop loin, et il faut reconnaître que le *Non omnis moriar* qu'on vient de lire ne signifie, dans Diderot, que cette mémoire, ces souvenirs, ces œuvres, et comme cette portion de soi-même qu'on laisse après soi sur la terre, et nullement cette persistance dans la vie au-delà de la tombe, dont l'âme dégagée du corps, et en vertu de sa simplicité, de son identité, de son immortalité, peut jouir dans un autre monde. Et la preuve, s'il en fallait une autre que celle de ces textes eux-mêmes, c'est que, dans la suite de cette correspondance, Diderot écrit aussi : « Pourquoi faut-il que tout cela finisse? » (P. 209.) Et encore : « Il est permis qu'à un homme libre, instruit et courageux, de dire : Ce qui est dans l'entendement y est entré par les sens ; donc ce qui sort de l'entendement doit trouver un objet sensible auquel il se rattache. » (1767) Or, si tout vient des sens et se termine aux choses sensibles, que peut être pour nous l'immortalité? Encore une fois, une chose de la

terre, et non du ciel, et au fond, comme le dit d'Holbach, une illusion.

Quoi qu'il en soit, la doctrine de Diderot sur l'âme est maintenant suffisamment connue, et je passe à celle qu'il professe sur la nature.

4° Physique.

La théorie de Diderot sur la nature est déjà assez explicitement contenue dans celles qui précèdent pour qu'il ne soit pas nécessaire de l'exposer longuement : aussi serai-je assez court sur ce point.

Qu'est-ce que la nature selon Diderot? Pour m'en tenir aux deux solutions bien tranchées qu'il donne de cette question, et laisser de côté les nuances qui ont moins d'intérêt, il pense d'abord, et quand il en est encore à sa première manière de philosopher, que le monde est distinct de Dieu, dont il le considère comme l'ouvrage et non comme l'équivalent; qu'en conséquence il est créé et non incréé, engendré et non générateur, mobile et non moteur; qu'il n'a pas lui-même la vertu de rien produire, et la pensée moins qu'aucune autre chose; qu'ainsi il ne peut se confondre avec l'âme, dont il n'a pas l'essence.

Mais ensuite, et quand s'est fait en lui ce changement d'opinions que j'ai indiqué plus haut au sujet de Dieu et de l'âme, il conçoit tout autrement le monde. Le monde n'est plus alors à ses yeux l'œuvre de Dieu et l'objet de l'âme; il est le tenant lieu de l'un et le principe de l'autre, ou plutôt il est substitué à l'un et à l'autre en même temps; à la place du premier il crée, il meut, il tire tout de lui-même; à la place de la seconde, il sent, pense et veut. L'esprit n'est plus de rien dans l'univers des choses, et la matière y est tout. Nous voilà en plein matérialisme.

C'est ce qu'établiront suffisamment quelques textes que je vais citer.

Maupertuis, sous le nom de Baumann, docteur d'Erlang, avait publié un livre intitulé aussi *Système de la nature.* Après y avoir passé en revue et critiqué les principales solutions des philosophes sur la question qui en faisait le sujet, il présentait la sienne. Diderot l'examine dans son *Interprétation de la nature*, et voici ce qu'il en dit : « Le philosophe de l'Académie d'Erlang emploie les derniers efforts pour écarter de lui tout soupçon d'athéisme..... Il faut lire son ouvrage pour apprendre à concilier les idées philosophiques les plus hardies avec le plus profond respect pour la religion. » (P. 199.) « Cependant il y a à lui demander si l'univers ou la collection de toutes les molécules pensantes forme un tout ou non. Si non, il ébranle d'un seul mot l'existence de Dieu, en introduisant le désordre dans la nature. Si oui, il faudra qu'il avoue qu'en conséquence de cette copulation universelle, le monde, semblable à un grand animal, a une âme; que ce monde peut être infini, et cette âme du monde infinie elle-même, et que le tout peut être Dieu. Qu'il proteste tant qu'il voudra contre ces conséquences, elles n'en sont pas moins vraies. » (P. 202.) Et plus loin : « Si le docteur Baumann eût renfermé son système dans de justes bornes et n'eût appliqué ses idées qu'à la formation des animaux, sans les étendre à la nature de l'âme, d'où je crois avoir démontré contre lui qu'on pouvait les porter jusqu'à l'existence de Dieu, il ne se serait pas précipité dans l'espèce de matérialisme la plus séduisante, en attribuant aux molécules organiques le désir, l'aversion, le sentiment, la pensée. Il fallait se contenter d'y supposer une sensibilité mille fois moindre que celle que le Tout-Puissant a accordée aux animaux les plus voisins de la matière. » Que résulte-t-il de ces

passages? Que Diderot, au moins implicitement, et quoique vaguement, admet Dieu et l'âme, et qu'il regarde par conséquent le monde comme distinct de l'un et de l'autre. Seulement on sait déjà qu'il ne tient pas bien fermement à cette opinion et qu'il ne sera pas difficile de lui en faire accepter une toute contraire. C'est en effet là où nous le retrouvons, quand, de l'*Interprétation de la nature*, nous le suivons dans les *Principes philosophiques*, et que de 1754 nous allons en 1770. Dans ce dernier écrit, il s'efforce de montrer que la matière n'est nullement indifférente au mouvement et au repos; que tout y est en translation ou *in nisu*, ou l'un et l'autre à la fois; qu'il en est ainsi du bloc de marbre lui-même; que la molécule douée d'une qualité propre à sa nature est par elle-même une force active, s'exerçant sur elle-même et sur d'autres molécules, qui, à leur tour, ont ce double exercice; que le mouvement est à la matière comme la longueur, la largeur et la profondeur; que la pesanteur n'est pas une tendance au repos, mais au mouvement local, et que la force intime à la molécule ne s'épuise pas, qu'elle est immuable et éternelle. Aussi, à considérer l'amas général des corps, on y voit tout en action et en réaction, tout se détruisant sous une forme et se recomposant sous une autre; des sublimations, des dissolutions, des combinaisons de toute espèce; et comme, ainsi fait, le monde rend la supposition d'un être placé hors de l'univers matériel inutile et impossible, il ne faut pas faire une telle supposition ni en rien inférer (p. 237 et précédentes).

On voit que c'est ici, au fond, la même hypothèse que nous avons déjà reconnue dans De la Mettrie, dans d'Holbach.

Mais dans Diderot elle revêt plus d'une forme, et on peut la suivre passant des *Principes philosophiques* au

Rêve de d'Alembert, où elle prend le plus singulier tour.

Ce *Rêve*, qui s'annonce à la fin du *Dialogue* par ces mots que Diderot dit à son ami : « Vous rêverez à cet entretien sur votre oreiller, et s'il n'y prend pas de consistance, tant pis pour vous, car vous serez forcé d'embrasser des hypothèses bien autrement ridicules ; » ce *Rêve*, dis-je, se compose de pensées que d'Alembert endormi, mais rêvant avec un peu de fièvre, exprime tout haut, et sur lesquelles Bordeu et Mlle de Lespinasse, chacun à son point de vue, font leurs réflexions. Telle est, du moins, la fiction de l'auteur, qui ne s'en sert que comme d'un moyen détourné d'exposer et de faire passer ses propres pensées.

Voici quel en est à peu près le début : pour qui a exercé la médecine et fait quelques observations, nos organes ne sont que des animaux distincts, que la loi de continuité tient dans une sympathie, une union et une identité générales (p. 138) ; un peu comme ces abeilles qui forment à l'extrémité d'une branche d'arbre une longue grappe de petits animaux ailés, et dont l'une ne peut pincer l'autre sans que celle-ci, à son tour, ne pince la suivante, de manière qu'il s'excite dans toute la grappe autant de sensations qu'il y a de petits animaux (p. 136) ; mais tout comme nos organes, bien que des animaux distincts forment un corps, un tout sympathique, de même et selon différentes combinaisons réglées par la nature, ces différents touts forment des groupes, lesquels eux-mêmes, s'unissant à d'autres groupes, en composent de plus considérables. Tout se passe en grand comme en petit ; tout s'agite, change et varie sans cesse ; le monde commence et finit à chaque instant. Dans cet océan de matière, pas une molécule ne ressemble à une autre, pas une molécule ne se res-

semble un moment à elle-même. « O vanité de nos pensées! s'écrie Diderot, ô pauvreté de la gloire et de nos travaux! ô misère! » (P. 145.) C'est presque comme aurait parlé Falconet, auquel cependant son correspondant reproche avec assez de vivacité et d'instance de tels sentiments. Mais Diderot nous a accoutumés à toutes ces mobilités. Il poursuit : « Deux phénomènes généraux se produisent dans cet océan et expliquent tout ce qu'on y voit, le passage de l'état d'inertie à l'état de sensibilité, et les générations spontanées. » (P. 149.) Après cela, à quoi bon une intelligence suprême? (P. 150.) Est-il rien qui n'ait sa raison dans ces principes? Tous les êtres circulent les uns dans les autres, tout est un flux perpétuel; tout animal est plus ou moins homme, tout minéral plus ou moins plante, toute plante plus ou moins animal. Il n'y a rien de précis en nature. Toute chose est plus ou moins une chose quelconque, plus ou moins terre, eau, air et feu, plus ou moins d'un règne ou d'un autre. Et on parle d'individus; laissez là vos individus. Ne convenez-vous pas que tout se tient en nature et qu'il est impossible qu'il y ait un vide dans la chaîne? Que voulez-vous dire avec vos individus? *Il n'y en a point, il n'y en a point;* il n'y a qu'un seul grand individu, c'est le tout. Dans ce tout, comme dans un animal, dans une machine, il y a des parties que vous appelez telles ou telles. Mais quand vous donnez le nom d'individus à ces parties, c'est par une conception aussi fausse que si dans un oiseau vous donniez le nom d'individu à l'aile, à une plume de l'aile. Qu'est-ce qu'un être? La somme d'un certain nombre de tendances. Est-ce que je puis être autre chose qu'une tendance? Non, je vais à un terme. Et les espèces? Elles ne sont que des tendances à un terme commun, qui leur est propre. Et la vie? Un sentiment d'action et de réaction: vivant, j'agis et je réagis en masse;

mort j'agis et réagis en molécules. Je ne meurs donc point? Non, sans doute, en ce sens; ni moi, ni quoi que ce soit. Naître, vivre et passer, c'est changer de formes. Et qu'importe une forme ou une autre? Chaque forme a le bonheur ou le malheur qui lui est propre (p. 155, 156, 157). Et la liberté que devient-elle dans ce système? Elle n'est pas possible ; il n'y a pas de libre arbitre, il n'y a que tendance et nécessité de tendance.

Suit, sous le nom de Bordeu, une longue discussion physiologique dans laquelle l'auteur s'attache à expliquer différents phénomènes de l'organisation humaine, et sur laquelle je ne m'arrêterai pas, d'autant qu'il y a plus d'un point auquel il serait difficile, même à l'aide de la plus discrète analyse, de toucher, tant l'auteur y devient parfois scabreux et presque illisible.

Voilà quelle est, en dernier lieu, la doctrine de Diderot sur le monde; point très-neuve, au fond, comme on en a pu juger, mais rajeunie dans la forme, par le mouvement, la fougue, l'audace et le débordement de pensée avec lesquels elle est proposée. Cette doctrine comment la caractériser, comment la nommer? Naturalisme, serait, je crois, un terme assez exact; naturalisme unitaire en serait un peut-être plus précis encore. Panthéisme? Ce mot serait moins juste, car il impliquerait une certaine affirmation de Dieu, tandis qu'ici il n'y en a que la négation. Cependant, si on voulait que ce fût du panthéisme, il faudrait bien distinguer ce panthéisme d'un autre, la conception de Diderot de celle de Spinosa; et quand Voltaire a dit de l'un qu'il n'y avait que l'autre qu'il lui préférat, il n'a tenu compte que de certaines analogies, et a négligé d'essentielles différences que dans d'autres endroits, au surplus, il a eu soin de marquer, en se gardant de faire de Spinosa un matérialiste, et surtout un matérialiste de la façon de ceux du XVIII^e^ siè-

cle[1]. Si donc on compare avec quelque discernement l'un et l'autre système, ce qui frappe d'abord quant à la manière dont ils ont chacun été composés et exposés par leurs auteurs respectifs, c'est que le premier est l'œuvre d'un esprit si peu tempéré, si abondant, si libre, on peut même dire si libertin en ses raisonnements, qu'on a peine à le suivre et à le citer jusqu'au bout, tant il va loin et à l'excès, tant il philosophe à outrance, ainsi qu'il le dit quelque part; tandis que le second émane, au contraire, d'un esprit si calme et si vigoureux tout ensemble, si appliqué à la pure spéculation, si rigoureusement méditatif, qu'on ne sort guère avec lui de la région des idées pour entrer dans celle de l'imagination et de la sensibilité. Ici, c'est le géomètre dans toute la sévérité de ses inflexibles déductions, *more geometrico;* là c'est tout ce que peut déployer de folle verve et d'emportements de raison, l'intelligence la moins contenue et la moins réglée qui se puisse voir. On a dit de Diderot que c'était Deucalion jetant des pierres derrière sa tête pour en faire des hommes, et ne regardant pas les formes qu'elles prenaient[2]. En effet, il jette ainsi bien des choses derrière sa tête, auxquelles il ne regarde guère et qui prennent d'étranges figures. Or, il y a bien loin de là à cette diligence et à cette exactitude sans relâche avec lesquelles Spinosa ordonne, dispose et conduit toutes ses pensées, selon les règles de la plus étroite et de la plus tenace dialectique. Pour lui, il sait de point en

1. Peut-être n'aurais-je dû qu'indiquer et ne pas développer ce rapprochement; le mot de Voltaire m'y a entraîné. Mais, en vérité, il n'y a pas à comparer des hommes d'un ordre si différent; et je comprends très-bien que ce soit faire beaucoup d'honneur à Diderot que de le mettre, même en passant, et comme philosophe, en parallèle avec Spinosa. Aussi serais-je tout prêt à retirer ma comparaison.

2. On a dit de lui aussi (Chastellux) : « Ce sont des idées qui se sont enivrées et qui se sont mises à courir les unes après les autres.

point ce que deviennent ses idées; rien ne se passe derrière lui, hors de sa vue et de sa présence. Tout s'accomplit, au contraire, pour ainsi dire, en ligne droite et sous son immuable regard.

Mais il y a une autre différence entre eux, qui est plus radicale et qu'il faut surtout remarquer. Selon Spinosa, en effet, le principe des choses est une substance absolument une, qui a, il est vrai, deux attributs assez difficiles à concilier dans un même sujet, la pensée et l'étendue, avec toute l'infinie variété de leurs modes respectifs; mais la substance elle-même n'en est pas moins une, absolument une. Selon Diderot, le principe des choses est une substance étendue, nécessairement divisible, incessamment divisée, qui a en elle le mouvement, et, par le mouvement, la sensibilité et la pensée. Spinosa distingue entre la pensée et l'étendue; il les fait se correspondre, mais non se confondre entre elles; il les lie dans une sorte d'harmonie préétablie. Diderot les confond, ou plutôt il met la pensée dans l'étendue, il la fait une propriété ou un phénomène de la matière. Du reste, il nie la liberté et l'individualité, de même que Spinosa; mais il n'est pas pour cela nécessaire d'être panthéiste, il suffit d'être matérialiste, et c'est ce qu'est Diderot.

Mais je n'insiste pas davantage sur un parallèle qu'il n'y aurait peut-être pas grand intérêt à prolonger, et pour en finir sur ce point, en ce qui regarde Diderot, je ferai observer qu'en refusant à l'homme, par l'hypothèse qu'il soutient, le double caractère de l'individualité et de la liberté, il lui refuse par là-même celui de la personnalité; il en fait une chose, moins qu'une chose, un phénomène, qui vient, passe et s'évanouit sans raison comme sans but. Or, il se met par là-même en opposition avec une des vérités les mieux senties de chacun, avec cette vérité qu'il y a en nous quelque chose qui est *soi* et *à soi*,

qui a son existence distincte, son activité propre, ses facultés, et le pouvoir, à de certaines conditions et dans de certaines limites, de les posséder et de les gouverner. Et cette négation doit être d'autant plus embarrassante pour Diderot, qu'il est un des hommes de son temps dans lesquels est le plus en relief cet attribut de l'humanité qui s'appelle la personnalité, l'indépendance personnelle, la liberté de l'âme, le *moi* dans sa force propre et sa vive expansion; il en a même parfois l'orgueil et l'excès; ce qui devrait rendre la contradiction d'autant plus évidente à ses yeux, entre ce qu'il enseigne et ce qu'il expérimente, entre sa doctrine et sa nature; fausse et fâcheuse position, qu'il aurait pu éviter avec moins de précipitation, de témérité, de facilité à jeter ses idées derrière sa tête, pour rappeler l'expression que j'ai citée plus haut, sans trop s'inquiéter de ce qu'elles deviennent. Il ne faut pas s'étonner, après cela, que, loin d'être irréprochable, il puisse même parfois être traité plus sévèrement qu'il ne le mérite. Philosopher de la sorte, c'est se livrer et de gaîté de cœur se jeter au-devant des attaques. On ne se garde et on ne se défend bien qu'en s'efforçant de mettre en soi d'accord l'expérience et la science, l'homme lui-même et le philosophe. Le combat entre l'un et l'autre est toujours fâcheux, et, s'il nuit moins au premier, il ne peut assurément qu'être défavorable au second. Diderot n'est pas sans l'avoir éprouvé et en avoir porté la peine.

Si maintenant on n'a pas oublié le plan que je me suis tracé au début de cette étude, on doit se souvenir que je me suis proposé de considérer la philosophie de Diderot d'abord dans sa partie spéculative, et c'est ce que je viens de faire, ensuite dans ses applications, et c'est ce que je vais essayer. Or, deux applications principales, déduites de ses théories, l'ont surtout occupé, la morale et

l'esthétique ; l'une, discipline des mœurs ; l'autre, des œuvres d'art ; l'une relative à la pratique du bien, l'autre à celle du beau. C'est donc à ces deux doctrines que je me bornerai dans mon examen. Mais comme l'une et l'autre, la seconde surtout, aont d'une certaine importance dans les écrits de notre auteur, je demanderai la permission de n'en pas traiter trop brièvement.

5° Morale.

Et d'abord de la morale. Je commencerai par faire remarquer qu'elle est encore dans Diderot bien moins à l'état didactique que sa doctrine sur Dieu, sur l'âme et sur le monde, et qu'on l'y trouve encore bien plus par traits épars et par fragments. Il la met un peu partout, il l'introduit jusque dans ses *Salons*, parmi les plus singuliers contrastes, et souvent, il faut en convenir, en assez étrange compagnie ; ce qui a fait dire à un de ses plus spirituels appréciateurs qu'il avait la manie de parler mœurs.

Du reste, elle paraît chez lui avec les mêmes variations qu'on observe dans sa métaphysique, sans compter ce qui s'y joint encore de sa mobile humeur et de ses diverses dispositions d'âme.

En premier lieu, elle n'est guère que la morale commune, et sans rien de particulier qui l'en sépare et l'en distingue ; on la trouvera telle dans les notes de l'*Essai sur le mérite et la vertu ;* dans l'*Épître* et le *Discours préliminaire* dont il est précédé ; dans ses Lettres à Mlle Voland et quelques autres écrits. Ainsi il fait à Mlle Voland le récit d'une discussion sur les mœurs qu'il a eue avec un de ses amis, et il lui écrit : « Je lui dis là-dessus bien des choses dont je ne me souviens plus, si ce n'est que les hommes ont une étrange opinion de la

vertu ; ils croient qu'elle est à leur disposition et qu'on devient honnête homme du soir au lendemain ;..... mais on ne quitte pas une habitude vicieuse du soir au lendemain ; c'est pis que la plaie du centaure Nessus ; on ne l'arrache pas sans douleur et sans cris ; on a plutôt fait de rester comme on est..... Ne faisons pas de mal, aimons-nous, pour nous rendre meilleurs ; soyons-nous, comme nous l'avons été, censeurs fidèles l'un à l'autre. Rendez-moi digne de vous, inspirez-moi cette candeur, cette franchise, cette douceur qui vous sont naturelles.... Vous veillez au fond de mon cœur, vous êtes là et rien de déshonnête ne peut approcher de nous. » Et ailleurs il lui écrit encore : « Et moi, je pense que, pour un homme qui n'aurait ni femme, ni enfants, ni aucun de ses attachements qui font désirer la richesse et qui ne laissent jamais de superflu, il serait presque indifférent d'être riche ou pauvre..... Si je suis sain d'esprit et de corps, si j'ai l'âme honnête et la conscience pure, si je sais distinguer le vrai du faux, si j'évite le mal et fais le bien ; si je sens la dignité de mon être, si rien ne me dégrade à mes propres yeux... on peut m'appeler milord ou sirrah (qu'importe?) ; connaître le vrai, faire le bien, voilà ce qui distingue un homme d'un autre ; le reste n'est rien. La durée de la vie est si courte, ses vrais besoins sont si étroits, et quand on s'en va il importe si peu d'avoir été quelqu'un ou personne ! Il ne faut à la fin qu'un morceau de toile et quatre planches de sapin,..... Cette façon de penser tient à l'égalité que j'établis entre les conditions, et au peu de différence que je mets, quant au bonheur, entre le maître de la maison et son portier. » (T. I, p. 139 et 207.)

Ce ne sont certainement là que des sentiments, et comme des mouvements de conscience, parmi divers sujets de conversation ou de commerce épistolaire, mais

qui marquent cependant suffisamment sinon une doctrine, du moins une direction morale qui ne manque pas de pureté et d'élévation, qui prend même parfois une certaine teinte de stoïcisme.

On trouve encore dans cette correspondance d'autres passages dans le même sens. Ainsi il y dit que nous avons une notion, un goût de l'ordre auquel nous ne pouvons résister, et qui nous entraîne malgré nous ; que la crainte du ressentiment est la plus forte digue de la méchanceté ; il l'avoue, mais il veut qu'à ce motif on en joigne un autre, tiré de l'essence même de la vertu, si la vertu n'est pas un vain mot. Il soutient que le caractère ne s'en efface jamais, même dans les actions les plus basses ; qu'un homme qui préfère son intérêt propre au bien public sent plus ou moins qu'on pouvait faire mieux et qu'il s'estime moins de n'avoir pas la force de ce sacrifice. Il dit encore que tout ce qui porte un caractère de grandeur, de fermeté, de vertu et d'honnêteté le touche et le transporte ; que tout ce qui blesse l'esprit humain le blesse.

Mais voici un morceau qui, sans être précisément un traité, en est du moins l'esquisse et forme un certain ensemble de maximes, que Garat, dans ses *Mémoires*, trouve rempli d'une morale sublime, ce qui est trop dire, mais qui exhale du moins un certain parfum d'honnêteté qu'on serait heureux de retrouver dans certains de ses autres écrits. C'est la *Lettre* à la princesse de Nassau, placée sous forme de dédicace en tête de son drame du *Père de famille*. Il y dit au début : « Quelque distance qu'il y ait de l'âme d'un poëte à celle d'une mère, j'oserai descendre dans la vôtre, y lire et révéler quelques-unes des pensées qui l'occupent. »

Il prend de là occasion de mettre dans la bouche de la princesse un certain nombre de maximes relatives à l'é-

dugation d'un enfant, et en particulier d'un jeune prince, dont voici les plus remarquables : « J'élèverai mon enfant, lui fait-il dire ; c'est le moyen de me le bien donner. L'éducation fondera sa reconnaissance et mon autorité. Je lui inspirerai avant tout le libre exercice de sa raison. Un autre principe que je ne cesserai ensuite de lui recommander, c'est la sincérité envers soi-même, et ce qui en découle, l'estime et le respect de soi-même. Il y a dans la nature de l'homme deux tendances opposées, l'amour-propre, qui nous rappelle à nous, et la bienveillance, qui nous répand (hors de nous).

« Si l'un (ou l'autre) de ces ressorts venait à se briser, on serait ou méchant jusqu'à la fureur, ou généreux jusqu'à la folie. J'apprendrai à mon enfant à établir un juste rapport entre ces deux mobiles de notre vie. Je réglerai son imagination en vue de la vérité. Je ne me suis pas promis de lui ôter toutes ses fantaisies, mais j'espère que celle de faire des heureux, la seule qui puisse consacrer les autres, sera au nombre de celles qui lui resteront. Je l'occuperai plus des travaux sérieux des hommes que de leurs œuvres frivoles, et de la dure vie des uns que de la douce condition des autres. Je lui apprendrai qu'il ne faut qu'un seul homme méchant et puissant pour que cent mille autres hommes pleurent, gémissent et maudissent leur existence ;... que les hommes n'auraient pas besoin d'être gouvernés s'ils n'étaient pas méchants, et que, par conséquent, le but de toute autorité est de les rendre bons;... que la justice est la première vertu de celui qui commande, et la seule qui arrête la plainte de celui qui obéit ; qu'il est beau de se soumettre soi-même à la loi qu'on impose, et qu'il n'y a que la nécessité et la généralité de la loi qui la fassent aimer ; que si la vertu d'un particulier peut se soutenir sans appui, il n'en est pas de même de celle d'un peuple ; qu'il faut récompenser les

gens de mérite, encourager les gens industrieux, approcher de soi les uns et les autres ; qu'il y a partout des hommes de génie, et que c'est au souverain à les faire paraître. »

La princesse dira encore à son fils : « C'est la prospérité qui vous montrera bon, mais c'est l'adversité qui vous montrera grand. S'il est beau de voir l'homme tranquille, c'est au moment où les hasards se rassemblent sur lui. Faites le bien et songez que la nécessité des événements est égale pour tous. Soumettez-vous-y, et accoutumez-vous à regarder d'un même œil le coup qui frappe un homme et qui le renverse, et la chute d'un arbre qui briserait sa statue. Vous êtes mortel comme un autre, et, lorsque vous tomberez, un peu de poussière vous couvrira comme un autre... Rapportez tout au dernier moment, à ce moment où la mémoire des faits les plus éclatants ne vaudra pas le souvenir d'un verre d'eau présenté, par humanité, à celui qui avait soif.

« Le cœur de l'homme est tantôt serein, tantôt couvert de nuages ; mais le cœur de l'homme de bien, semblable au spectacle de la nature, est toujours grand et beau, qu'il soit tranquille ou agité. L'habitude de la vertu est la seule que vous puissiez contracter sans crainte pour l'avenir. Tôt ou tard, les autres sont importunes. Lorsque les passions tombent, la honte, l'ennui, la douleur commencent. Alors, on craint de se regarder. La vertu se voit elle-même toujours avec complaisance. Le vice et la vertu travaillent sourdement en nous. Ils n'y sont pas oisifs un moment; chacun mine de son côté; mais le méchant ne s'occupe pas à se rendre méchant comme l'homme de bien à se rendre bon ; il est lâche dans le parti qu'il a pris. Faites-vous un but qui puisse être celui de toute votre vie. » Ainsi se terminent les conseils de la princesse à son fils.

Il n'y aurait certainement qu'à adhérer à la plupart de

ces pensées, s'il n'y manquait cependant pas au fond une idée qui y fait défaut, même aux meilleurs endroits, et se laisse désirer jusque dans le passage où il est parlé du verre d'eau présenté par humanité à celui qui a soif, mais où il n'est pas ajouté ce mot qui l'eût consacré : En mémoire de *lui*. Cette idée, qui est celle de Dieu, y est, en effet, partout absente, et ne saurait être remplacée par la notion de cette nature qui, hors de la main de Dieu et sans sa providence, n'a plus aucun sens moral. Au moraliste même le mieux inspiré, d'ailleurs, mais qui n'a pas, pour le répandre et en sanctifier ses maximes, le souffle pieux venu de Dieu, on aura toujours à reprocher de trop livrer l'homme à lui-même, et de ne le rattacher pour tout appui qu'à un principe aveugle et nécessaire, au lieu de le relier, de l'unir par le sentiment de l'adoration à cette âme des âmes, de laquelle lui viennent, pour l'exciter ou le soutenir, l'encourager ou le ramener, l'épreuve comme la grâce et la récompense comme la peine.

Mais je n'ai pas achevé de faire connaître cette première face de la morale de Diderot, et j'ai encore, dans ce dessein, à rendre compte de son article du *Juste* et de son article du *Plaisir* dans l'*Encyclopédie*.

Dans le premier, il s'exprime ainsi : « C'est de la nature de l'homme que résulte la propriété de ses actions, lesquelles, en ce sens, ne souffrent pas de variations... (Et c'est cette immutabilité des essences qui forme la raison et la vérité éternelles.) Une action qui convient ou ne convient pas à la nature de l'être qui la produit, est bonne ou mauvaise moralement, parce qu'elle s'accorde avec l'essence de l'être qui la produit ou qu'elle y répugne. Or, si l'on suppose des êtres créés de façon qu'ils ne puissent subsister qu'en se soutenant les uns les autres, il est clair que leurs actions sont convenables ou ne le sont pas, à proportion qu'elles s'ap-

prochent ou s'éloignent de ce but, et que ce rapport avec notre conservation fonde les qualités de bon et de droit, de mauvais et de pervers, qui ne dépendent, par conséquent, d'aucune convention arbitraire, et existent non-seulement avant la loi, mais quand la loi n'existe pas. Si donc nous voulons remplir nos devoirs envers les autres hommes, soyons justes et bienfaisants : l'injustice, ce principe fatal des maux du genre humain, n'afflige pas seulement ceux qui en sont les victimes ; c'est une sorte de serpent qui commence par déchirer le sein de celui qui le porte. Elle prend naissance dans l'avidité des richesses ou dans celle des honneurs, et elle en fait sortir avec elle un germe d'inquiétude et de chagrin. (Au contraire) l'habitude de la justice et de la bienveillance, qui nous rend heureux principalement par les mouvements de notre cœur, nous rend tels aussi par les sentiments qu'elle inspire à ceux qui nous approchent. »

Dans son article *Plaisir*, Diderot reprend et poursuit, en quelque sorte, le développement de cette idée de la liaison de la justice, de la bienveillance, et, plus généralement, de la vertu avec le bonheur ; il l'étend même ici à nos devoirs envers Dieu. Il est vrai que c'est alors dans l'*Encyclopédie* et pour l'*Encyclopédie* qu'il écrit, ce qui le fait parler toujours un peu plus selon les sentiments qu'il suppose à ses lecteurs que selon les siens propres. C'est une remarque à faire sur la plupart de ses articles. Il n'y est certainement pas ce qu'il est dans ses autres écrits : il y est, en quelque sorte, l'homme public, un personnage qui s'observe et garde toujours certains ménagements ; tandis que, ailleurs et hors de son office, pour ainsi dire, quand il n'est plus que l'homme privé, il se donne plus et même beaucoup plus de liberté. Si l'on fait cette distinction, on ne s'étonnera pas de l'entendre parler ici du plaisir attaché à nos devoirs envers

Dieu et dire : « Épicure, fier d'avoir attaqué le dogme d'une cause intelligente, se flatte d'avoir anéanti une puissance ennemie de notre bonheur. Mais pourquoi nous former cette idée superstitieuse d'un être qui, en nous donnant des goûts, nous offre de toute part des sentiments agréables; qui, en nous composant de diverses facultés, a voulu qu'il n'y en eût aucune dont l'exercice ne fût un plaisir? Les biens que nous possédons sont-ils donc empoisonnés par l'idée que ce sont des présents d'une intelligence bienfaisante? N'en doivent-ils pas plutôt recevoir un nouveau prix, s'il est vrai que l'âme ne soit jamais plus tranquille et plus parfaite que quand elle sent qu'elle fait de ses biens un usage conforme aux intentions de son auteur? Cette idée, qui épure tous nos plaisirs, porte le calme dans le cœur et en écarte l'inquiétude et le chagrin. Nous devons à la puissance de Dieu le tribut d'une soumission parfaite à tout ce qui résulte de l'établissement de ses lois; nous devons à sa sagesse l'hommage d'une persuasion intime que, si nous étions admis à ses conseils, nous applaudirions aux raisons de sa conduite. Ces sentiments respectueux, une impression de plaisir les accompagne, une heureuse tranquilité les suit. »

Ainsi s'exprime Diderot dans ces deux articles de l'*Encyclopédie*, et si on peut y relever un certain défaut de précision, on ne saurait du moins en attaquer la doctrine, dont le fond, du reste, paraît, au moins en quelques points, emprunté à Clarke.

Mais il ne va plus en être de même dans ce que nous allons maintenant voir, et ce sera une tout autre morale que Diderot nous prêchera; ce sera celle des passions, et non plus celle de la raison; celle de la fatalité, et non plus celle de la liberté. En effet, selon lui (*Pensées philosophiques*), on déclame sans fin contre les

passions, on leur impute toutes les peines de l'homme, et l'on oublie qu'elles sont aussi la source de tous les plaisirs. On croirait faire injure à la raison si on disait un mot en faveur de ses rivales; cependant il n'y a que les passions et les grandes passions qui peuvent élever l'âme aux grandes choses. Les passions sobres font les hommes communs. Les passions amorties dégradent les hommes extraordinaires. Ce serait donc un bonheur que d'avoir des passions fortes? Oui, sans doute, si toutes sont à l'unisson et établissent entre elle une juste harmonie.

Diderot écrit à Mlle Voland sur le même sujet et dans le même sens, mais en gardant moins de mesure : « Tout ce que la passion inspire, dit-il, je le pardonne. Il n'y a que les conséquences qui me choquent. J'ai, de tout temps, été l'apologiste des passions fortes; elles seules m'émeuvent; qu'elles m'inspirent de l'admiration ou de l'effroi, je suis fort. Si les actions atroces qui déshonorent notre nature sont commises par elles, c'est par elles aussi qu'on est porté aux tentatives merveilleuses qui la relèvent [1].

J'ai déjà dit un mot du *Supplément du voyage de Bougainville*, et je ne devrais peut-être pas y revenir et paraître le prendre trop au sérieux. Cependant, sans vouloir ni pouvoir entrer, à cet égard, dans aucun détail, il me paraît nécessaire de rappeler que le dialogue entre les deux interlocuteurs y est conduit de manière à donner au sauvage, à l'homme de la morale des passions brutales et sans frein, tout l'avantage sur le représentant de la morale chrétienne; de telle sorte que l'un finit par amener l'autre à avoir bien des doutes sur ce que commande ou défend la loi du Christ touchant le mariage et

1. Voir également, sur ce sujet, dans les mèmoires de Condorcet, une conversation de Diderot. Tome I, page 154.

la famille. L'état de nature, ou, pour mieux dire, l'état d'abandon sans règle à tous les instincts des sens, voilà ce qui est proposé par l'un et à peu près accepté par l'autre comme bien préférable à la société chrétiennement constituée. Ainsi, pudeur, fidélité, adultère, inceste, tout cela finit par être dit entre eux choses arbitraires et de convention. C'est, dans toute sa crudité, l'application sans voile de la morale des passions.

Il n'y manque, pour la compléter, que la négation explicite de la liberté. Cette négation, nous allons la trouver d'abord dans le *Dialogue* avec d'Alembert, ensuite dans une lettre familière.

Dans ce *Dialogue*, Diderot soutient que la dernière impulsion du désir et de l'aversion, le dernier résultat de tout ce qu'on a été depuis sa naissance jusqu'au moment où l'on est, c'est là tout le jeu de la volonté (p. 213). Est-ce qu'on veut de soi? La volonté naît toujours de quelque motif interne ou externe, de quelque impression présente, de quelque réminiscence du passé, de quelque passion, de quelque projet dans l'avenir. Après cela, je ne dirai de la liberté qu'un mot, c'est que la dernière de nos actions est l'effet nécessaire d'une cause une, nous, très-compliquée, mais une. — Et le vice et la vertu, que sont-ils? — De la bienfaisance ou de la malfaisance. On est heureusement ou malheureusement né; on est irrésistiblement entraîné par le torrent général qui conduit l'un à la gloire et l'autre à l'ignominie. — Et l'estime de soi, la honte, le remords? — Puérilités fondées sur l'ignorance et la vanité d'un être qui s'impute à lui-même le mérite ou le démérite d'un instant nécessité. — Et les récompenses et les peines? — Des moyens de corriger l'être qu'on appelle méchant et d'encourager celui qu'on appelle bon. — Mais toute cette doctrine n'a-t-elle rien de dangereux? — Est-elle vraie ou est-elle fausse? Si elle

est vraie, elle peut sans doute avoir des inconvénients; mais ils sont moindres que ceux du mensonge. Les suites fâcheuses de la vérité, quand elle en a, passent vite; celles du mensonge ne finissent qu'avec lui (p. 215-216).

La lettre (1766) que je vais maintenant citer ne dit pas moins. Après avoir parlé dans l'hypothèse où il serait, selon ses expressions, un homme à sermons et à messes, et où, par conséquent, il soutiendrait la liberté, Diderot poursuit dans les termes suivants : « Ici je vais quitter le ton du prédicateur pour prendre, si je peux, celui du philosophe. Regardez-y de près, et vous verrez que le mot de *liberté* est un mot vide de sens; qu'il n'y a point et qu'il ne peut y avoir d'être libre; que nous ne sommes que ce qui convient à l'ordre général, à l'organisation, à l'éducation et à la chance des événements. Voilà ce qui dispose de nous invinciblement. On ne conçoit non plus qu'un être agisse sans motif, que le bras d'une balance agisse sans l'action d'un poids, et le motif est toujours externe, étranger, dépendant d'une nature ou d'une cause quelconque qui n'est pas nous. (Il a dit plus haut qu'il était interne ou externe.) Ce qui nous trompe, c'est la prodigieuse variété de nos actions, jointe à l'habitude que nous avons prise en naissant de confondre le volontaire avec le libre. Nous avons tant loué, tant repris et réciproquement, que c'est un préjugé bien vieux que celui de croire que nous agissons librement. Mais il n'y a point de liberté; il n'y a point d'actions qui méritent la louange ou le blâme (plus haut, il sauvait au moins verbalement les apparences; ici il ne déguise rien); il n'y a ni vice ni vertu, rien qu'il faille récompenser ou punir. Qu'est-ce qui distingue les hommes? La bienfaisance et la malfaisance. Le malfaisant est un homme qu'il faut détruire et non punir; la bienfaisance est une bonne fortune et non une vertu. Mais, quoique l'homme bien

ou malfaisant ne soit pas libre, il n'en est pas moins un être qu'on modifie. C'est par cette raison qu'il faut détruire le malfaisant sur une place publique. De là les effets de l'exemple, des discours, de l'éducation, des plaisirs, de la douleur.... De là une sorte de philosophie pleine de commisération, qui attache fort aux bons et n'irrite non plus contre le méchant que contre un ouragan.... Il n'y a qu'une sorte de causes, à proprement parler: ce sont les causes physiques; il n'y a qu'une sorte de nécessité : c'est la même pour tous les êtres. Ne rien reprocher aux autres, ne se repentir de rien, voilà les premiers principes de la sagesse. »

En est-ce assez? Est-ce assez de confusion ou de négation touchant les vérités les plus simples à la fois et les plus fondamentales de la morale? Est-ce assez de contradictions entre cette manière si brutale de déclarer qu'il faut détruire et non pas punir le malfaisant, et cette prétention à une philosophie pleine de commisération et d'humanité? Quelle dureté d'un côté! quelle fausse philanthropie de l'autre! Et puis Diderot parle des bons effets de l'exemple, des discours, de l'éducation; mais de la part de qui et à l'égard de qui, quand des deux côtés il n'y a que des êtres également nécessités? Triste et grossier fatalisme qui finit dignement, en proclamant que ne rien reprocher aux autres et ne se repentir de rien, tels sont les premiers principes de la sagesse! En vérité, il faut se souvenir que Diderot n'a pas toujours pensé et parlé dans le même sens, et qu'il a eu ailleurs de meilleures inspirations, pour ne pas lui appliquer la sévérité de jugement dont, sans droit suffisant, il frappe quelque part De la Mettrie. Mais, heureusement pour lui, Diderot n'est pas partout le même, et avec ses mauvaises parties il a aussi ses bonnes, qui permettent de lui faire une moins étroite et moins rigoureuse justice.

Il a donc ses deux morales : l'une assez irréprochable, et que, par respect humain et convenance, mais aussi par conviction et sentiment intime (cela dépend du moment, des dispositions et des impressions de cette mobile nature), il professe dans certains de ses écrits ; l'autre que je n'ai plus besoin de caractériser, et que, par témérité de pensée, bravade et entraînement logique tout ensemble, il enseigne dans certains autres. Et, ce qu'il y a de fâcheux, c'est que, de ces deux doctrines, celle à laquelle, après avoir flotté plus d'une fois de l'une à l'autre, il semble finir par s'arrêter, celle qui est d'ailleurs la suite naturelle de sa dernière philosophie, est cette morale du fatalisme et des passions, si décevante pour des âmes vives et faibles, ardentes au plaisir et promptes à s'y abandonner. Car à quoi revient-elle ? A ceci : Faites ce qui vous plaît ; vous n'avez pas autre chose à faire ; en tout et toujours cédez, et laissez-vous aller à l'impression du plaisir ; vous n'avez point de règle qui vous le défende, point de liberté pour y résister. — Qu'on juge de ce que de telles maximes, déjà assez séduisantes sous cette forme abstraite, mais, en outre, proposées et comme prêchées par images et peintures, et Dieu sait quelles peintures, dans des œuvres qui ne sont certes pas sans verve ni entraînement, pouvaient avoir de dangereux, non pas assurément pour des esprits sérieux et fermes, mais pour des jeunes gens, pour des femmes, pour des âmes mal gardées et inexpérimentées, souvent à demi vaincues, et ne demandant pas mieux que de laisser achever leur défaite. Qu'on juge de ce qu'il devait en être au XVIII^e^ siècle en particulier, dans cet âge de peu d'austérité dans ses mœurs, et en même temps, si toutefois on me permet l'expression, d'une certaine innocence dans sa corruption : tant il savait peu ce qu'il faisait et où il allait sur cette pente d'une vie molle et libre à souhait.

Dans son insouciance d'enfant, sans expérience et sans prévoyance des funestes effets d'une doctrine dont il se sentait comme caressé et flatté, il ne pouvait guère, à son égard, s'armer de défiance et de résistance. Il lui était plus facile et plus doux d'y céder, et il y céda, il faut le dire, avec un fatal aveuglement, jusqu'au jour où vint la grande et terrible leçon qui était destinée à le rappeler, par une sévère et solennelle épreuve, à d'autres maximes et à une autre discipline ; et voilà précisément en quoi Diderot et les autres, peut-être sans le vouloir et trompés par l'illusion commune, le précipitèrent, et l'auraient perdu, si, plus fort qu'eux, le cours des choses, ou, pour mieux dire, la Providence, n'eût fait prévaloir hautement son enseignement sur le leur. Ils donnèrent beaucoup à l'aventure en philosophant, et ils ne songèrent pas que l'aventure, les fâcheux hasards de la pensée, les jeux périlleux de l'esprit, déjà peu sûrs pour les forts, peuvent être mortels pour les faibles, et que les faibles sont le grand nombre, la foule, l'humanité, à laquelle on ne saurait ainsi témérairement proposer le mal pour le bien et l'erreur pour la vérité, sans l'exposer à s'égarer, à chanceler et à succomber.

6° Esthétique.

Mais il est temps que j'arrive, pour l'examiner à son tour, à la dernière partie de la doctrine générale de Diderot, ou à sa philosophie du beau, la plus remarquable de toutes sans contredit, et de laquelle, par conséquent, il convient de s'occuper avec quelque développement.

Et d'abord, qu'est-ce qu'une philosophie du beau? une science qui est à de certaines œuvres de l'homme ce que la morale est à d'autres, et qui les règle autant qu'il se

peut, après les avoir expliquées, en conséquence des dispositions qu'elle a remarquées dans l'homme pour le beau et des caractères constitutifs qu'elle a reconnus au beau lui-même; c'est-à-dire qu'en vue de l'art et de ses travaux divers, elle étudie le beau au double point de vue du sujet et de l'objet, de l'être qui en reçoit l'impression et de celui qui en a en soi la perfection, de l'âme, en un mot, et de toute chose qui lui apparaît comme belle. Cette science, ou du moins des éléments de cette science se trouvent en assez grand nombre chez Diderot, principalement dans son article sur *le beau*, ses *Salons*, ses *Pensées sur la peinture* et sa correspondance; je n'exclus pas toutefois plusieurs de ses autres écrits qui en renferment aussi quelques traits. Je commencerai par ce qu'il nous offre de moins didactique à cet égard; je finirai, comme de juste, par son article sur *le beau* qui tient plus de la doctrine. Ce qu'on peut d'abord remarquer dans Diderot, c'est la manière dont il entend et recommande l'alliance de l'esthétique avec la morale. Ainsi, dans ses *Pensées sur la peinture*, il dit : « Pourquoi les ouvrages des anciens (dans les arts) ont-ils un si grand caractère? c'est qu'ils avaient tous fréquenté les écoles des philosophes. » « Tout morceau de sculpture ou de peinture doit être l'expression d'une grande maxime, une leçon pour le spectateur; sans quoi, il reste muet. » Dans son *Essai sur la peinture*, on le trouve dans les mêmes sentiments : « Deux choses, y dit-il, sont essentielles aux arts : la morale et la perspective. » Dans ses *Salons* (tome X, page 178), on lit aussi le passage suivant : « Je ne suis pas un capucin; j'avoue cependant que je sacrifierais volontiers le plaisir de voir de belles nudités, si je pouvais hâter le moment où la sculpture et la peinture, plus décentes et plus morales, songeraient à concourir avec les autres beaux-arts à inspirer la vertu

et à épurer les mœurs... Ces objets séduisants contrarient l'émotion de l'âme par le trouble qu'ils jettent dans les sens. Un tableau, une statue licencieux sont peut-être plus dangereux qu'un mauvais livre. Dites-moi, littérateurs, artistes, répondez-moi : Si un jeune cœur innocent avait été écarté du chemin de la vertu par quelques-unes de vos productions, n'en seriez-vous pas désolés ? » — Et lui, qu'a-t-il fait ? Comment ailleurs s'est-il exprimé ? et n'aurait-il pas eu à expliquer et à justifier pour son compte le cynisme du genre libre, comme il l'appelle, dont il a malheureusement trop souvent abusé? Mais ne le troublons pas dans sa bonne veine et laissons-le poursuivre sur le même ton : « Pour juger du bon goût, dit-il, il faut bien déterminer de quel côté sont les bonnes mœurs. Où un jeune libertin trouve la beauté d'une femme, nez retroussé, lèvres riantes, œil éveillé, démarche délibérée, moi je tourne le dos avec dédain et j'arrête mes regards sur un visage où je lis de l'innocence, de l'ingénuité, de la candeur, de la sagesse, de la dignité et de la décence. Croyez-vous qu'il soit bien difficile de décider qui a tort du jeune homme ou de moi ? son goût se réduit à ceci : j'aime le vice; le mien à ceci : j'aime la vertu. » Il voudrait encore que le remords eût son symbole et qu'il fût placé dans tous les ateliers. Ce serait un avertissement et un signe pour l'artiste de la la gravité et pour ainsi dire de la sainteté de sa mission. Ce serait comme sa conscience en représentation, et il y verrait d'avance, sous une forme sensible, le triste état dans lequel il se trouverait quand il reconnaîtrait qu'il a failli par ses œuvres ; et, bien persuadé qu'il ne saurait être vraiment disposé à sentir, à imaginer et à exprimer le beau sans une certaine sérénité, une certaine innocence de l'âme, il se dirait : Cette innocence, cette sérénité n'habite que dans l'âme de l'homme de bien; il

fait nuit dans celle du méchant;.... il se dirait, toujours en vue de la pureté et de l'excellence de l'art : Il faut que l'artiste soit désintéressé. Au moment où il pense à l'argent, il perd le sentiment du beau.....Il faut à l'artiste la verve, le feu sacré, le tison de Prométhée, le démon de l'inspiration, ce qui vient de la nature et ce que les maîtres ne donnent pas ; et alors on verserait des sacs d'or à ses pieds qu'on ne le toucherait pas, parce que l'or n'est pas sa véritable récompense. Il faut travailler pour soi, et tout homme qui ne se paye pas par ses mains, en recueillant par l'ivresse et l'enthousiasme la meilleure partie de sa récompense, fera fort bien de demeurer en repos. » Ainsi pense Diderot sur l'alliance du beau et du bien dans l'âme de l'artiste. Mais ce n'est pas encore là proprement et précisément de l'esthétique, c'est plutôt de la morale en vue de cette science. Cherchons-la donc en elle-même et telle qu'elle se trouve dans d'autres pensées de l'auteur.

Dans une lettre à Mlle Voland (1760), après avoir parlé du dôme de Saint-Pierre de Rome, qui réunit la solidité à la beauté, ou qui, pour mieux dire, a dans sa solidité une condition première de sa beauté, il généralise cette idée et dit : « La solidité, ou plus généralement la bonté, est la raison continuelle de notre approbation ; cette bonté peut être dans un ouvrage et ne pas paraître, alors l'ouvrage est bon et il n'est pas beau ; elle y peut paraître et ne pas y être, alors l'ouvrage n'a qu'une beauté apparente. Mais si la bonté y est en effet et qu'elle y paraisse, alors il est vraiment beau et bon.... Un morceau d'architecture est beau lorsqu'il a de la solidité et qu'on le voit, qu'il a la convenance requise avec sa destination et qu'elle se remarque ; la solidité est dans ce genre ce qu'est la santé dans le règne animal. »

Si on prenait trop à la lettre quelques-uns des termes

de cette opinion, on pourrait croire que Diderot incline vers une théorie que, plus tard, il combattra, et qui consiste à résoudre la beauté dans l'utilité. En effet, dire que la solidité dans un édifice, comme la santé dans un visage, en constitue la beauté, n'est-ce pas, en apparence du moins, ramener le beau à l'utile? Cependant ce n'est pas là au fond ce qu'entend Diderot, à en juger du moins par la manière dont il va bientôt repousser cette solution; et ce qui est plus vraisemblable, c'est qu'il pense simplement qu'en général le beau n'est que le bien relevé par des circonstances rares et extraordinaires, comme il le dit dans un endroit, et en ce sens il est dans le vrai, bien que peut-être un peu vaguement; et il laisserait sous ce rapport peu de chose à désirer, s'il déterminait avec plus de précision quelles sont ces circonstances rares et extraordinaires qui sont nécessaires au bien pour devenir le beau.

Dans son article sur le *beau*, il commence par passer en revue et apprécier rapidement les principales opinions qui ont été proposées sur cette matière. Ainsi Platon, selon lui, a plutôt dit ce que n'est pas le beau, qu'il n'a dit ce qu'il est; et il a plutôt décrit l'impression que nous en recevons, qu'il n'a marqué les traits qui le constituent et en font le charme. Saint Augustin, lui, paraît plus précis, car il a tenu compte du sentiment que produit en nous le beau; mais il a en même temps cherché à définir le beau en soi, en essayant de montrer que c'est l'unité qui en forme le caractère et l'essence en tout genre. Wolf reconnaît également l'effet dont le beau affecte l'âme; mais il explique la beauté par la perfection, et n'explique pas la perfection elle-même. Il va moins loin que saint Augustin. Crouzas en donne une définition qui est prise, non de la nature de l'objet, mais de la disposition du sujet; il essaye toute-

fois de déterminer la beauté en elle-même, et il trouve qu'elle consiste dans la variété, l'unité, la régularité, l'ordre et la proportion. Or ce n'est pas là dire plus que saint Augustin, et c'est le dire avec moins de simplicité; c'est, en outre, surtout parler des œuvres d'architecture. Hutcheson ne satisfait pas non plus par son sixième sens, inventé pour rendre raison du plaisir du beau, et son principe de l'unité dans la variété n'est pas assez général. Shaftesbury, qui fait de l'utile le seul fondement du beau, contente encore bien moins; c'est l'auteur dont le sentiment est certainement le moins plausible. Le P. André, dans son *Essai sur le beau*, est celui qui a le système le plus suivi, le plus étendu et le mieux lié : il se fait surtout remarquer par la manière dont il classe les objets beaux, et dont il analyse les différents genres de beautés; du reste, il fait consister la beauté dans la régularité, l'ordre, la proportion, la symétrie. Mais il manque à son *Essai*, pour le rendre excellent, un chapitre qui contiendrait une analyse plus approfondie des notions de rapports, d'ordre, de proportion, etc. C'est une telle analyse que Diderot lui-même va tenter.

Selon lui, ces notions sont expérimentales comme toutes les autres; elles viennent de la faculté de sentir ou de penser excitée par nos besoins; elles viennent par les sens. Elles sont aussi positives, aussi distinctes, aussi nettes que celles de longueur, de largeur et de profondeur; il est donc possible d'en définir l'objet, et comme cet objet est le beau, il ne s'agit que de déterminer entre elles celles qui sont le plus particulièrement l'expression de la beauté. Or, Diderot pense que c'est la notion de *rapports* qui répond le mieux à cet objet. Il appelle donc beau en soi tout ce qui est capable de réveiller dans l'entendement l'idée de *rapports*, et beau relativement à nous tout ce qui réveille cette idée; d'où le beau réel et le beau apparent.

Et il n'est pas nécessaire pour qu'un objet soit déclaré beau, qu'il soit compris, entendu dans ses rapports; il suffit qu'il soit senti. Mais on aurait tort de croire, d'après l'indétermination de ces rapports, la facilité de les saisir et le plaisir qui en accompagne la perception, que le beau est plutôt une affaire de sentiment que de raison; il est l'un et l'autre, selon l'état de l'esprit.

Le même principe qui sert à définir le beau, lui sert aussi à le diviser et à le classer. Ainsi, considère-t-on les rapports dans les mœurs, on a le beau moral; dans les lettres, le beau littéraire; dans la musique, le beau musical; dans la nature, le beau naturel; dans l'art, le beau artificiel, le beau d'imitation, etc. Il marque de même les divers degrés de la beauté par ceux des *rapports* dans lesquels elle réside; ainsi elle commence, s'accroît, varie, décline et disparaît avec ces *rapports*.

Tout est donc dans les rapports. Mais que faut-il entendre par rapports? Le rapport en général, dit-il, est une opération de l'entendement, qui considère soit un être, soit une qualité, en tant que cet être et cette qualité supposent l'existence d'un autre être et d'une autre qualité; d'où il suit que, quoique le rapport ne soit que dans notre entendement, il n'en a pas moins son fondement dans les choses, de sorte qu'un être beau par les rapports qu'on y remarque, l'est par quelque chose de réel, que notre esprit perçoit par le moyen des sens. La perception des rapports est donc le fondement du beau, ou, pour mieux dire et donner plus d'exactitude et de conséquence à l'expression de Diderot, le beau est ce qui en soi donne lieu en nous à une perception de rapport. Mais, se demande-t-il encore, si d'autres explications du beau sont trop particulières, celle-là n'est-elle pas trop générale et, par là même, vague? Tous les objets

ne sont-ils pas susceptibles de rapports en eux-mêmes entre leurs parties et avec d'autres objets, tandis que tous ne sont pas beaux? A cette objection qu'il se fait, je cherche une solution dans ce qui suit de son article et je ne l'y trouve pas. En revanche, et c'est par où il termine, il excelle à montrer les causes de la diversité des jugements et des erreurs touchant le beau, sans que pour cela il cesse d'y avoir du beau, des objets beaux, qui le sont par les *rapports* auxquels ils donnent lieu. Telle est, en somme, et sous la forme la plus exacte et la plus scientifique, l'esthétique de Diderot. C'est sous cette forme surtout qu'il convient de la juger.

Je vais l'essayer, mais au préalable je sens la nécessité de présenter quelques vues sur la double question du beau et du sentiment du beau qui fait le fond de cette théorie.

Si, pour les mieux exposer, j'ai besoin de quelque peu m'étendre, on devra me le pardonner, en reconnaissant avec moi que ce sont de bien autres développements qui seraient nécessaires pour traiter convenablement une aussi ample et aussi délicate matière.

Et d'abord qu'est-ce que le sentiment du beau? car c'est par où il faut commencer, puisque c'est seulement sur cette impression, sur cette marque en notre âme et cet effet du beau, que nous pouvons ensuite juger du beau lui-même. Qu'est-ce que ce sentiment, ou, pour parler plus rigoureusement, et parce qu'il y a ici quelque chose évidemment de complexe, quelles sont les dispositions que détermine en nous la présence de la beauté? Si j'avais à indiquer celles que le bien y fait naître, je n'hésiterais pas à affirmer, comme ailleurs je l'ai expliqué [1], que ce sont la sagesse et la bonté, l'une

1. *Traité de la Providence.*

perfection de l'intelligence, et l'autre perfection de l'amour; celle-ci, goût, zèle, passion, ardente aspiration du cœur; celle-là, douce et vive pensée, pure perception de l'entendement; toutes deux d'accord et en harmonie pour amener l'âme à une plus complète et plus ferme adhésion à l'objet de ses pensées et de ses vœux.

Or ne serait-ce pas quelque chose d'analogue, que nous éprouverions également à l'égard du beau, s'il est vrai que le beau ne soit que le bien lui-même, avec un caractère particulier d'excellence et d'attrait? N'est-ce pas une semblable application de la raison et de l'amour? N'est-ce pas aussi une sorte de sagesse, et, sinon précisément de bonté, du moins de penchant bienveillant et de facile entraînement?

En effet, d'abord à la vue du beau, et quand nous en recevons simplement l'impression dans notre âme, ne reconnaissons-nous pas en nous une délicatesse à la fois et une justesse de perception, une pureté et une suavité, et comme une douce innocence de conception qui ressemble de bien près à la sagesse elle-même. *Sapere*, être sage, n'est-ce pas avoir pour le beau la même faculté intelligente que nous avons pour le droit, pour le juste et l'honnête, que nous avons pour ce qu'il y a de meilleur dans le vrai?

Le poëte, lui aussi, n'est-il pas sage à sa manière, et sous le nom d'inspiration n'a-t-il pas sa raison, qui, pour n'être pas celle du philosophe, n'en est pas moins un sens exquis et profond tout ensemble des choses et de leurs rapports au point de vue de cette vérité qui s'appelle la beauté? Le génie n'est-il pas avant tout une grande et droite intelligence? Ensuite ce que nous éprouvons, et même plus sensiblement pour le beau, c'est de l'amour. Mais quel amour? et, en général, qu'est-ce que l'amour? qu'est-ce qu'aimer? qu'est-ce qui aime en nous?

Ce n'est pas le corps, qui ne peut que se prêter et céder à l'amour, que le manifester et le servir, mais jamais le sentir ; c'est l'âme, c'est l'âme, qui seule a qualité pour s'émouvoir et s'affecter, se porter de cœur vers l'objet désirable en lui-même. Il faut même ajouter que c'est dans l'âme le meilleur et le plus pur de son essence, la bonne partie d'elle-même, le bien, en un mot, ou ce qu'elle en a en son fond, qui se prête à ce sentiment. Car, comme quand elle aime, c'est au bien qu'elle aspire, ce ne peut être aussi que du bien, de ce qu'elle en a du moins en elle, qu'elle part pour y tendre, en vertu de cette loi d'affinité et comme d'attraction qui fait que le semblable se plaît au semblable, et cherche à s'y unir.

C'est donc le bien qui aime en nous, et comme, d'autre part, c'est de même le bien que nous aimons hors de nous, il s'ensuit que l'amour est un mouvement du bien au bien, du bien qui nous est propre à celui qui nous est étranger, avec aspiration de l'un à s'accroître, à s'augmenter, à se satisfaire par l'autre, ou du moins à s'assimiler à lui et à l'imiter.

Mais, comme il y a bien et bien, il y a aussi amour et amour.

Le bien est en chaque chose la perfection de cette chose, sa nature développée, sa destinée accomplie, son essence portée à l'excellence. Mais comme, Dieu excepté, chaque chose n'a son bien que d'une manière relative, il s'ensuit, dans l'objet de l'amour, et par suite, dans l'amour lui-même, un grand nombre de diversités, de variétés et de nuances.

Deux principales différences y sont surtout à remarquer.

Ou le bien nous paraît tel que, quoique en voie d'achèvement, il nous semble avoir besoin de notre interven-

tion bienveillante, de notre concours, de notre aide, ou du moins de notre faveur, et alors sans doute nous l'aimons, nous pouvons même l'aimer avec une vive passion; mais cependant, à cause de ce qui lui manque et du besoin qu'il a de nous, nous l'aimons en tuteurs, en pères et en amis; nous ne l'aimons pas en amants ou plutôt en poëtes; nous ne l'admirons pas, nous ne l'adorons pas, nous le chérissons seulement; nous avons pour lui, selon les circonstances, pitié, sollicitude, charité, soin diligent, mais non ravissements, transports, culte poétique et enthousiasme. Il n'a pas à nos yeux le caractère et l'éclat du beau, et il ne nous en inspire pas l'amour.

Ou il arrive que le bien se montre à nous, au moins relativement, si accompli en lui-même, si au-dessus de nos secours, si pur, et en quelque sorte si inviolable dans sa perfection, qu'il ne nous vient pas à la pensée de faire autre chose à son égard que de le contempler, que de l'observer au sens religieux du mot, que de le regarder en quelque sorte sans y toucher, de peur de le profaner, tant tout nous y paraît exquis et comme sacré à force de perfection. Et alors aussi nous l'aimons, mais ce n'est plus avec ce sentiment de protection, de paternité, de charité secourable que réclame et obtient de nous le bien qui ne se suffit pas et laisse à désirer; nous l'aimons d'amour pur, nous l'admirons, nous l'adorons, n'aspirant pour tout acte et tout soin envers lui qu'à le conserver tel pour nous et qu'à l'exprimer, qu'à le peindre, qu'à le chanter tel pour les autres. Dieu nous garde alors d'y porter la main : nous craindrions de le flétrir, et même l'approcher avec trop de familiarité, ce ne serait plus l'adorer. Il y a du respect dans nos transports et une sorte de religion dans notre passion; en un mot, c'est l'amour du beau, lequel, par conséquent, se peut bien définir

l'adoration dans l'admiration, avec la poésie pour expression.

Que si l'amour du beau se distingue, par ces traits, de l'amour du bien proprement dit, comment se confondrait-il avec celui de l'utile? L'un de ces amours n'est pas plus l'autre que la poésie n'est l'industrie, et le travail de l'art celui de l'économie. On aime l'utile par appétit, par besoin, par la moins bonne partie de l'âme; on aime le beau par le plus pur et le plus vif de soi-même; comme je l'ai déjà dit, on l'aime presque avec religion: l'enthousiasme, qui en est la forme la plus élevée, tient plus du ciel que de la terre. L'amour de l'utile, au contraire, est essentiellement de ce monde; et, quoique, à sa place et à son rang, il ait certainement son mérite, il ne l'a cependant qu'à condition de n'en pas affecter un autre, et surtout de ne pas prétendre à celui d'un principe d'inspiration poétique. Entre ces deux sentiments, la différence est même si marquée que, tandis que celui-ci n'a en vue que la modification, la destruction, la consommation à son profit de l'objet qu'il préfère, l'autre ne tend, au contraire, qu'à la conservation, qu'à la contemplation et comme à la consécration de celui qui l'attire.

L'amour du beau est tellement peu celui de l'utile, qu'il suffit que celui-ci se mêle à celui-là pour le troubler et l'altérer. Trop occupée de la possession ou de la perte de l'utile, l'âme ne songe plus à admirer et à faire admirer: elle n'adore plus, elle convoite. Elle s'inquiète, elle se soucie, elle calcule, elle fait acte d'intérêt; elle n'a plus ce loisir, ce détachement des soins vulgaires, cette liberté pour la beauté qui lui permet d'être à elle avec dévotion et sans partage: son affaire est l'industrie et non plus la poésie.

L'amour du beau est de son genre et ne se confond avec aucun autre.

Mais, dans son genre lui-même, et selon les caractères divers des choses auxquelles il se rapporte, il offre plus d'une distinction.

Ainsi, dans la création, il y a deux ordres de beauté : celle des êtres doués de raison, et celle des êtres qui en sont privés ; celle de l'homme, d'une part, et celle de la nature, de l'autre : or, nous n'aimons pas le beau dans l'un et dans l'autre de la même manière, au même degré, avec la même pureté et la même vivacité d'affection, et on le comprend. Supérieure dans l'homme en ce qu'elle a conscience, amour et possession d'elle-même, la beauté a mieux alors ce qu'il faut pour nous toucher et nous plaire, se faire admirer et adorer de nous ; elle est plus à nous et nous sommes plus à elle ; nous lui rendons en plus vifs et plus purs empressements ce que nous en recevons en plus intimes et plus pénétrants enchantements : nous l'aimons, en un mot, comme une âme sœur et amie de la nôtre, mais plus excellente, mieux douée, plus parfaite que la nôtre.

Bien différente sous ce rapport, la beauté dans la nature, dans ces âmes sans raison ou ces forces sans conscience que nous y trouvons répandues de toute part autour de nous, moins spirituelle, moins développée, moins faite à notre image, nous charme et nous captive moins ; elle nous tient de moins près ; elle nous dit moins et nous lui répondons moins ; nous ne lui sommes jamais amis, jamais amants et adorateurs, nous ne lui sommes qu'amateurs ; et, à moins d'illusion et de fiction, nous ne l'aimons jamais du même amour que la beauté dans l'humanité. Nous n'avons pas même poésie pour l'une que pour l'autre ; et, si bien inspirés que nous soyons en chantant les merveilles quelles qu'elles soient de la terre et des cieux, nous ne trouvons cependant jamais les mêmes accents et le même enthousiasme que pour célébrer

ces autres merveilles, bien autrement ravissantes, de l'ordre spirituel et moral, surtout dans ses types les plus élevés.

La nature par elle-même n'a qu'une beauté à demi expressive qui ne satisfait qu'imparfaitement à notre besoin d'admiration; c'est, dans la création, l'humanité qui est belle avant tout à nos yeux; c'est elle aussi que nous admirons, que nous adorons par-dessus tout.

Mais il est un autre amour du beau que celui que nous avons, soit pour l'homme, soit pour le monde, qui s'élève plus haut encore et se rapporte, dans ses aspirations, à leur commun créateur.

Quoiqu'il soit plus difficile d'en parler convenablement, à cause de la mystérieuse essence de l'être auquel il s'adresse, il faut cependant essayer ici d'en dire quelques mots qui, tout insuffisants qu'ils puissent être, marquent au moins la place que ce sentiment doit tenir dans une théorie d'esthétique.

Quand donc, soit dans le ravissement d'une soudaine intuition, soit dans le recueillement prolongé d'une fervente méditation, nous avons entrevu la céleste beauté, il nous vient au cœur un amour qui, tout en retenant encore quelque chose de ceux de la terre, car aimer est toujours aimer, en dépouille cependant les faiblesses et les misères, de manière à se montrer digne de son divin objet, et à faire de l'admiration une véritable dévotion. Cet amour, que la langue seule des saints et des poëtes pourrait bien exprimer, est l'amour du beau en Dieu.

En pourrai-je donner une idée un peu plus précise, en disant qu'il a quelque chose de celui que, non sans confusion, toutefois, et douteuse interprétation, on a appelé l'amour pur? Je ne sais, et surtout je ne voudrais à cet égard m'engager dans aucune opinion téméraire et hasardée. Mais, s'il était vrai que, se préservant de tout

fâcheux raffinement, et au lieu de se tourner, à force de subtile ardeur, en un sentiment chimérique, et même à un certain point dangereux, sans être intéressé, et, comme on disait, mercenaire, il ne se piquât pas d'un détachement de soi, y compris son salut, qui allât jusqu'à l'indifférence, jusqu'à la quiétude; s'il était, par conséquent, l'amour de Dieu par-dessus tout et comme fin suprême, mais avec un juste retour sur soi, en vue de se sanctifier par son union avec lui, cet amour, qui ne serait plus dès lors qu'un mouvement du bien au bien, du bien fini au bien infini, pour le plus grand avancement de l'un et la plus grande gloire de l'autre, pourrait, ce me semble, assez exactement faire comprendre et expliquer l'amour du beau en Dieu.

Quoi qu'il en soit, il y a en nous cet amour, de même qu'il y a celui du beau dans l'homme et du beau dans la nature.

Mais, comme il y a dans le beau, en quelque ordre de choses qu'on le considère, avec ce qui fait qu'il est beau, ce qu'il fait qui l'est de telle manière plutôt que de telle autre ; comme, avec son essence générale, il a certains caractères particuliers qui le distinguent, selon les objets dans lesquels il se montre, en gracieux, noble et sublime, il y a aussi, et par là même, dans l'amour du beau, des différences analogues. Ainsi il n'est pas pour le gracieux ce qu'il est pour le sublime. Devant le premier, il est souriant, empressé, caressant ; il admire et adore toujours, parce qu'il est sous le charme, mais sans ce respect dans l'hommage ni ce recueillement religieux et presque craintif dans l'étonnement qu'il éprouve, d'une part pour le noble, de l'autre pour le sublime. Le sublime l'émeut sans doute, l'attire et le captive, mais en le faisant comme tressaillir et trembler d'admiration, tant il le surpasse et l'accable de sa suprême grandeur. Le noble lui est

quelque chose de moins haut, qui le frappe et lui impose moins, le saisit moins, lui laisse plus de paix et de sécurité. Le gracieux le met plus à l'aise encore et lui inspire plus de familiarité, plus d'abandon, un plus doux entraînement, non cependant toujours sans une décente réserve et une exquise délicatesse. En face du noble, il est plus digne ; en face du sublime, plus sévère ; pour le gracieux, il est plus doux.

Mais ce n'est pas tout encore, et l'amour du beau est, de plus, sujet à une foule d'émotions, d'affections et de passions qui tiennent aux circonstances favorables ou contraires au sein desquelles il se développe.

De là toutes ces joies et toutes ces douleurs, tous ces désirs et toutes ces aversions, toutes ces espérances et toutes ces craintes, tous ces regrets et toutes ces réjouissances auxquels il se livre, selon que, dans son rapport avec le présent, l'avenir ou le passé, il se trouve dans des conditions et reçoit des impressions qui lui sont bonnes ou mauvaises. De là autant de sources variées de poétiques inspirations.

Mais je ne puis m'arrêter ici à les décrire, parce qu'il faut que je me hâte, et qu'il est temps que, de la première des deux questions que je me suis proposées au sujet de la beauté, je passe à la seconde.

Il s'agit ici du beau en soi ; quel est-il ? Et d'abord avec quels attributs se montre-t-il ? A quels traits se reconnaît-il ? Si on commence par le rechercher dans ce qu'il a de plus extérieur en quelque sorte et de plus apparent, sauf ensuite, graduellement, à pénétrer plus avant, le beau, à en juger par les dispositions de notre âme, auxquelles il donne naissance, est sans doute principalement aimable, ou, pour mieux dire, adorable ; mais il est aussi intelligible.

En effet, comme le temps et l'espace, comme le nombre

et la grandeur, mais plus convenablement encore comme le juste et l'honnête, comme le bien dont il dépend et dans lequel il rentre, le beau est quelque chose de très-vrai et même de très-simple dans sa vérité, puisque tout le monde en juge, l'entend ou du moins le sent, et que, si on en dispute, ce n'est pas pour savoir s'il est, mais quel il est, où il est et jusqu'à quel point il est. Le beau n'est pas partout et toujours également manifeste, également perceptible; mais là où il est et se montre, si peu qu'il paraisse, il est d'abord admis, et aussi jusqu'à un certain point compris, même par le commun des intelligences, mais plus particulièrement par les esprits d'élite qui le conçoivent et l'expriment, de manière à en donner aux autres cette vive et saisissante leçon qu'on nomme la poésie, et dont la peinture, la sculpture, l'architecture et la musique ne sont que des versions variées. C'est ainsi qu'il a ses grands démonstrateurs, ses grands maîtres, lesquels ne sont pas, il est vrai, les savants, les philosophes, quoique, quand ils en parlent comme Platon, les philosophes méritent d'être écoutés; mais les poëtes, les artistes, ces interprètes inspirés, qu'il compte dans l'humanité depuis Homère et Virgile jusqu'à Raphaël et Michel-Ange, et depuis Dante et Milton jusqu'à Beethoven et Mozart: heureux génies, qui l'ont saisi en lui-même et publié dans leurs œuvres de manière à n'en pas laisser l'idée obscure et incertaine dans la mémoire enchantée des hommes ravis d'admiration. Le beau est donc intelligible; il l'est si bien qu'il n'est pas d'âme, si peu éclairée et si grossière qu'on la suppose, qui n'ait sa facilité, sinon pour le percevoir dans ce qu'il a de plus délicat, de plus exquis et de plus profond, du moins dans ce qu'il a de plus sensible et de plus simple. Mais, comme je l'ai dit aussi, il est par-dessus tout aimable; seulement il l'est d'une façon particulière, et au lieu de

l'être, par exemple, comme ce qui n'est pour nous qu'un objet d'approbation, de bienveillante adhésion, il l'est comme un objet si excellent en soi et d'une perfection si accomplie, qu'il n'y a plus à le modifier, mais seulement à le contempler, à le conserver avec une sorte de culte, et, dans le transport à la fois et le respect religieux d'un poétique enthousiasme, à l'admirer et à le faire admirer. En un mot, il est adorable ; et il l'est surtout là où il est absolu et immuable, dans l'être beau entre tous les autres, et qui rend beau tout le reste ; mais, même dans les êtres finis, il a cet attrait merveilleux qui fait que nous ne l'aimons pas simplement, que nous l'aimons jusqu'à la dévotion ; il est, pour le redire, adorable.

Mais si ce sont là des attributs par lesquels il nous frappe d'abord, il ne trahit cependant encore en eux qu'à demi sa nature, et il y a, pour le mieux saisir et le mieux déterminer, à le rechercher plus profondément dans sa constitution même. Or ce qui en paraît, après qu'on l'a reconnu comme intelligible et adorable, c'est qu'il est une espèce de bien ; car il n'y a que le bien qui se fasse ainsi comprendre et aimer de nous, qui soit un objet de raison et d'affection tout ensemble. Mais quelle espèce de bien le beau est-il précisément? C'est ce qu'il s'agit de savoir.

Le bien est en toute chose sa destinée accomplie, son essence développée. Or, entre toutes les destinées accomplies, toutes les essences développées, il y en a qui ne le sont que pour être rapportées et sacrifiées à d'autres, que pour être détruites à leur profit et, comme on dit, consommées. Telles sont celles qu'on comprend sous le nom de l'utile. Le beau n'est pas évidemment un tel bien, puisque ce qui le distingue entre tous, c'est d'être goûté, aimé, recherché pour lui-même ; c'est d'être un objet de conservation, d'amoureuse contemplation, et nullement

de consommation. Mais il est d'autres biens, d'autres destinées accomplies, d'autres essences développées, qui sont elles-mêmes de nature à être conservées, respectées dans leur intégrité, traitées avec une religieuse sollicitude et des soins bienveillants, qui n'ont plus par conséquent le caractère de l'utile, et qui n'ont pas néanmoins encore celui du beau. Ce sont celles qui, en voie de perfection plutôt que vraiment parfaites, ont besoin, pour le devenir, du secours d'une active et favorable intervention, et ne peuvent se passer de l'alliance et de l'assistance d'un bien supérieur et plus achevé. Aussi semblent-elles dignes d'estime et d'approbation, mais non d'admiration et surtout d'enthousiasme. Elles n'ont pas la beauté, laquelle, il ne faut pas l'oublier, consiste dans une telle excellence, qu'à la voir ainsi faite on ne songe plus, comme je l'ai déjà plus d'une fois remarqué, qu'à la contempler, qu'à la considérer avec cette religion dans le ravissement, qui est proprement l'adoration.

Tel est, en effet, le beau, qui n'est, par conséquent, ni un bien à consommer ni un bien à conserver à la condition et avec la nécessité d'y toucher pour l'améliorer, mais un bien à conserver avec une telle inviolabilité, un tel droit au respect et à la pure admiration, que notre action à son égard se réduit au religieux hommage de notre foi la plus vive et de notre amour le plus fervent.

Un bien qui ne sert à aucun autre et qui n'a besoin d'aucun autre, mais qui vaut par lui-même et qui a une si exquise perfection qu'il nous charme et nous ravit par-dessus tout; voilà quel est le beau.

Ce n'est cependant pas encore tout le beau, et il reste certainement plus d'une explication à en donner. Ainsi il est l'espèce de bien que nous venons de reconnaître; il est une destinée qui est vraiment accomplie. Mais qu'est-ce qu'une telle destinée? Deux choses en une,

peut-on dire, ou, si l'on aime mieux, l'union de deux choses, l'harmonie de deux éléments, le rapport de deux termes : l'un qui est une certaine unité d'être, un certain principe d'action, l'autre une certaine variété de modes et de phénomènes ; mais tous deux si bien liés, si bien concertés entre eux, que le second n'est en effet que le juste développement et comme le pur rayonnement du premier, et celui-ci de son côté, la loi de vie, le principe et comme le foyer de celui-là.

Or, s'il en est ainsi, on peut penser, avec Diderot, que le beau est dans un rapport, mais il faut ajouter dans un rapport exquis de cette unité et de cette variété dont je viens de parler. Et c'est même là ce qui fait qu'il est, d'une part, intelligible, objet de raison, vérité, et, de l'autre, adorable, objet d'amour et charme merveilleux.

Mais ce n'est pas tout encore, et, après ce que nous savons du beau, n'y a-t-il pas à se demander où, par sa nature, il réside et a son siége, en quelque sorte, à quelle espèce d'être il appartient, si c'est à l'esprit ou à la matière, à la force ou au sujet de la force ?

Serait-ce, par hasard, à la matière ? Mais comment la matière, qui n'a rien de cette unité et de cette variété que j'ai essayé d'expliquer, qui n'a ni direction ni activité propres, qui est indifférente à tout but comme à tout mouvement, qui, de soi, n'est capable ni d'une destinée accomplie, ni d'une essence achevée, aurait-elle la beauté ? Elle ne l'a pas ; elle ne l'a, du moins, que d'emprunt ; elle la reçoit d'un autre être, l'exprime, la traduit, mais elle ne la produit pas ; la manifeste, mais ne l'engendre pas, en est le signe sensible, mais nullement la cause.

Cette cause, c'est la force, ou, pour mieux dire encore, c'est l'âme, ce modèle de toute force, qui a, en

effet, par excellence cette vertu de l'unité et de la variété tout ensemble, dont l'heureuse harmonie constitue la beauté.

C'est donc l'âme qui, avant tout et par-dessus tout, est belle, du moins, quand, fidèle à sa loi, elle est tout ce qu'elle doit être, quand elle atteint toute la perfection qui est dans son essence. Ainsi, c'est l'âme qui est belle, on peut le dire, dans l'animal, quoiqu'elle y soit bien inférieure à ce qu'elle se montre dans l'homme; c'est presque encore l'âme qui l'est dans la plante elle-même; car c'est quelque chose qui y vit, s'y épanouit, s'y développe, et, de ce germe qu'elle anime, fait sortir cette harmonieuse variété de formes et de couleurs dont nous sommes ravis. Mais la pierre elle-même n'a-t-elle pas aussi pour s'embellir, je ne dis pas son âme, je ne vais pas jusque-là, mais ce qui y a cependant du rapport; je veux dire sa force intime, son principe de cohésion et de composition qui la tire pièce à pièce des matériaux confus où elle était commé enfouie, l'arrange, la dispose, la fait diamant ou perle et la donne à admirer à nos yeux éblouis? Ainsi, partout, dans la nature, ce qu'il y a de beau est l'âme ou cette sœur de l'âme, la force, qui, pour n'en avoir pas tous les attributs supérieurs, n'en a pas moins, au fond, avec elle, une étroite communauté d'origine et d'essence.

Mais, dans l'homme, c'est tout à fait l'âme; c'est de plein droit cette force intelligente, sensible et libre, qui a en soi la beauté; le corps ne l'a pas, il n'en a que l'expression et la manifestation au dehors. Qu'admirez-vous, en effet, qu'honorez-vous des marques éclatantes de votre ardent enthousiasme dans le héros, dans le saint? Est-ce le corps, est-ce cet ensemble d'organes appropriés aux fonctions de la vie? Non, mais c'est une pensée, un sentiment, une volonté qui, par leur gran-

deur et leur pureté, vous charment et vous transportent; c'est l'âme, je le répète, qui, sous cette enveloppe qu'elle vivifie, sur ce visage où elle parle, dans tout cet extérieur qu'elle remplit de sa présence, brille d'une rare et singulière perfection ; et dans la femme adorée, dans l'enfant bien-aimé, dans ces deux créatures de choix aussi, et si belles également, quoiqu'à des titres différents, est-ce l'animal, moins que l'animal, une simple combinaison, un simple jeu de molécules dont vous êtes touchés, que vous aimez et admirez ? Non, c'est toujours l'âme, l'âme du moins avant tout ; et ce sourire, ce regard, ce geste, cette attitude, qui vous émeuvent et vous ravissent, n'ont cette douce puissance et ce divin attrait que par l'esprit qui s'y exprime et leur communique quelque chose de cette grâce intime dont il a le secret.

Mais, où l'âme est, le plus particulièrement, il faut même dire singulièrement et souverainement belle, c'est en Dieu; car elle y est l'âme des âmes, l'âme suprême et absolue, celle qui, en créant l'univers, la nature et l'humanité, y a, de toutes parts répandu, par les simples forces ou les esprits dont elle les a pénétrées, des germes de beauté appelés successivement et comme indéfectiblement à éclore et à fleurir, et à donner ainsi incessamment le ravissant spectacle des innombrables beautés du monde physique et moral. C'est cette âme divine qui, elle-même toute rayonnante de sa gloire ineffable, a déployé sans l'épuiser, pour en orner toutes les sphères et tous les ordres de la création, cette magnificence de poésie, éclatant aussi bien dans le grain de sable que dans la montagne, dans le brin d'herbe que dans le cèdre, dans le plus chétif des animaux que dans l'homme lui-même en sa grandeur.

Saint et sublime artiste, le seul vrai poëte, puisque seul il fait vraiment œuvre et que seul il crée; puisqu'il

n'a qu'à penser, qu'à aimer, qu'à vouloir pour produire, sans travail, toutes ces innombrables merveilles échappées de sa main, au-dessus desquelles lui-même, la merveille des merveilles, plus grande que toutes les autres, et présente à toutes les autres, il s'élève incomparable dans la religion de l'infini.

Ainsi, en toute chose, c'est l'âme ou la force qui est belle et qui l'est d'autant plus qu'elle est plus elle-même, que plus fidèle à sa loi, elle accomplit mieux sa destinée, qu'elle multiplie et varie mieux ses actes ou ses phénomènes selon l'unité de la fin qui lui est assignée.

La matière, comme je l'ai déjà dit, en elle-même n'est pas belle, elle peut seulement être embellie. Retirez-lui l'âme où la force, et vous lui ôtez tout son charme. La pierre qu'abandonne le principe de cohésion qui en tenait liées dans un certain arrangement les parties combinées et leur imprimait comme par enchantement cette forme, cet éclat, ces rares et exquises couleurs, objet de votre admiration, perd à l'instant tout son prix; la fleur que quitte cette force de végétation et presque d'animation qui la faisait germer, pousser, s'épanouir et se revêtir de ses riches et frais ornements, cesse aussitôt de vous plaire; l'animal auquel fait défaut la vie, l'instinct, l'espèce d'âme dont il est doué, privé de sentiment et bientôt décomposé, n'est plus qu'un corps sans attrait, qu'un cadavre que gagne le hideux de la mort. La matière, en soi, n'est pas belle, et elle le devient seulement.

Toutefois, il importe ici d'en faire expressément la remarque, si la matière n'a pas par elle-même la beauté, la force, de son côté, n'est véritablement belle que quand dans sa perfection elle a assez de vertu pour se communiquer à la matière. De même qu'il n'y a pas de vraie pensée sans l'expression qui la marque, de même il n'y

a pas de vraie beauté sans la forme qu'elle revêt. L'expression ne fait pas la pensée, la forme ne fait pas la beauté ; mais la beauté qui ne prend pas forme, n'est pas la pleine beauté. La beauté qui ne paraît pas est la foi qui n'agit pas ; la beauté sans la forme est la foi sans les œuvres. Le propre de la beauté est de l'être en soi et hors de soi, pour soi et pour autre chose que soi, c'est d'être belle et d'embellir ; quand elle n'embellit pas, c'est qu'elle n'est point assez belle, c'est qu'elle n'est point tout à fait belle. Ainsi, dans l'homme, elle n'est bien tout ce qu'elle est appelée à être que quand de l'âme, son principe, et en quelque sorte son foyer, elle passe et rayonne sur le visage, dans les yeux, dans la voix, dans l'attitude, dans le geste, dans tout le jeu des organes ; que quand elle a fait beau ce qui de soi ne l'était pas, et prêté son charme intime au corps qu'elle vivifie ; de même, dans la nature, nulle beauté ne s'y déploie qu'elle n'y prenne figure, couleur et mouvement, qu'elle n'y ait ses phénomènes, ses signes et comme son langage, qu'elle n'y vive et ne s'y exprime, plus ou moins sensiblement, dans l'animal, dans la plante et jusqu'à un certain point dans la pierre elle-même.

Et Dieu, de son côté, n'est-ce pas aussi pour mieux manifester, mieux glorifier sa beauté, qu'il l'a donnée à traduire à toutes ces magnificences de la terre et des cieux, dont nos yeux sont ravis? Il a créé par bonté, il a créé aussi par beauté, et son *fiat* est un trait de puissance et de poésie tout ensemble ; sa beauté, comme sa bonté, se plaît à briller dans ses œuvres.

Ainsi, tout en ne variant pas sur ce principe d'esthétique, que la beauté c'est la force, et en le maintenant, au contraire, d'autant plus fortement, je ne fais nulle difficulté d'admettre que si la beauté c'est la force, c'est cependant la force unie convenablement et selon l'ordre

à la matière, la pénétrant, l'animant de sa spiritualité, et se l'assimilant jusqu'à y faire passer et y exprimer, en quelque sorte, les plus purs de ses attributs.

De ce que la beauté est la force, il suit qu'il y a trois ordres de beautés, comme il y a trois ordres de forces : la beauté dans l'humanité, la beauté dans la nature, et la beauté dans la divinité. Je vais très-rapidement les distinguer, parce que j'ai, au moins en passant, déjà plus d'une fois indiqué ces différences. Ce qui caractérise la beauté dans la nature, c'est qu'elle y est sans raison; dans l'humanité, au contraire, c'est qu'elle y est douée de raison; dans Dieu, c'est qu'elle y est douée de raison, mais sans aucun des défauts auxquels est sujette la créature.

La beauté privée de raison ne se connaît, ne s'aime ni ne se possède; elle ne connaît, par conséquent, n'aime ni ne possède rien; elle est incapable de rien faire de moral et d'intelligent pour elle ni pour autrui. Elle est bien toujours la beauté, mais sans curiosité, sans sollicitude et sans soin d'elle-même, non plus que de ce qui n'est pas elle : objet admirable, sans doute, mais qui ne peut ni s'admirer ni se faire admirer; chose, en quelque sorte, et non personne, et dont tout le charme se termine à la propriété d'être aimable, sans aimer, sans pouvoir jamais s'élever jusqu'au caractère d'amie, d'amante. Telle elle paraît évidemment dans la pierre et la plante; telle elle se montre même dans l'animal, quoique cependant elle ait en lui un commencement d'intelligence, d'amour et de volonté, mais qui, ne dépassant pas le cercle de l'instinct, reste privé du charme supérieur de la force intelligente et morale. Douée de raison, la beauté cesse d'être aveugle, et, par suite, indifférente et fatale; elle se sait, se sent et se veut admirable; elle s'entend, se plaît et s'attache à se faire admirer. Elle a le secret, l'amour et la volonté de sa perfection, tant pour elle-même

que pour autrui, particulièrement quand autrui est son prochain, son semblable, une beauté du même ordre, une âme bienveillante et amie. Mais il y a cette différence entre la beauté douée de raison dans l'homme et la beauté douée de raison dans Dieu, que la faculté d'admirer et de se faire admirer, qui est commune à l'un et à l'autre, infaillible dans celui-ci, est très-sujette à faute dans celui-là, et que, tandis que la créature, qui est belle, l'est avec ses illusions, son orgueil, son faux art et ses attraits trompeurs, le créateur, au contraire, l'est avec la plus absolue pureté. La beauté de Dieu, c'est sa gloire, et dans sa gloire il est parfait, comme il l'est en toute autre chose. La sagesse et la bonté qu'il a à l'infini, pour être tout ce qu'il est, il les a aussi pour être glorieux et beau en toute perfection.

Telle est la beauté dans Dieu, dans l'homme et dans la nature.

Mais dans chacun de ces ordres et avec des analogies qui s'étendent de l'un à l'autre, elle offre encore certaines modifications qui, sans cesser de reproduire ses caractères constitutifs, en varient cependant les aspects, de manière à déterminer en nous, ainsi que je l'ai montré, des impressions assez distinctes : je veux parler du gracieux, du noble et du sublime, qui sont, en effet, autant de faces diverses ou, si l'on veut, de genres divers de la beauté elle-même.

Qu'est-ce que la grâce? de la beauté, puisqu'elle ravit, mais une beauté qui consiste dans une sorte de vive douceur, de piquante suavité, de délicatesse pleine d'abandon et de réserve à la fois, jamais dans la grandeur. La grandeur, en effet, voilà ce qui lui manque, non que ce soit en elle précisément un défaut, mais telle n'est pas sa nature, et sa perfection est même de ne pas affecter un rang qui ne saurait décemment lui convenir et de ne

pas chercher son charme hors de sa modeste sphère. L'humble violette a d'elle-même de doux et discrets attraits ; c'est là sa grâce : qu'elle n'aspire pas à la gloire du chêne ou du peuplier, qu'elle se renferme dans son caractère et y reste belle à sa manière.

La noblesse, de son côté, est aussi de la beauté, mais par quoi distinguée ? par la grandeur. Seulement c'est une grandeur tempérée et comme adoucie par une sorte de sérénité et de facilité dans l'abord, qui ne troublent ni ne saisissent l'âme. Ce n'est pas celle qui tient en quelque sorte du prodige et donne l'idée de l'infini.

Celle-là, c'est au sublime qu'elle appartient singulièrement.

Le sublime, en effet, est grand, mais jusqu'à une hauteur et dans des proportions qui ne permettent plus à notre esprit, humilié et ravi tout ensemble, qu'un craintif étonnement, tant il l'émerveille et le surpasse à la fois, tant il l'enchante et l'accable. Il ne cesse pas d'être beau, puisqu'il est admirable, mais il l'est avec des traits qui, comme je viens de le dire, tiennent de l'infini et en ont l'imposant et grandiose effet sur nous.

Ainsi, pour prendre des exemples, la nature est gracieuse dans la rose et le colibri ; noble dans le lis et le cheval ; sublime dans ces monts qui se dressent jusqu'aux cieux, dans le chêne séculaire bravant, sans fléchir, la tempête, dans son lion, roi du désert, son aigle perçant la nue et affrontant hautement la foudre. L'humanité, de son côté, a sa grâcee, dans l'enfant, la jeune fille et la femme, sa noblesse dans les grands esprits ou les grands caractères, sa sublimité dans le héros, le martyr et le saint. Dieu lui-même, envisagé sinon dans son essence, qui demeure immuable, du moins dans ses œuvres, qui sont de tant de façons variées, offre aussi, à ce point de vue, ces mêmes distinctions de la beauté, et il les mar-

que tour à tour dans toutes ses créatures de choix, qu'il a comblé de ses dons. Le bluet et l'aile du papillon, pour reprendre l'exemple de Diderot, comme l'immensité des cieux et la profondeur des mers, en témoignent suffisamment; l'aigle et le petit oiseau, le lion et la gazelle le disent encore mieux; mais nul ne l'exprime plus hautement que l'homme lui-même, en son âme si bien faite pour sentir, comprendre et révéler, pour chanter, en hymnes d'amour et de reconnaissance, tout ce qu'il y a de divin dans les trésors de beauté déposés dans son sein. De sorte que, en toute chose, la grâce est toujours, en elle-même, exclusive de la grandeur; la noblesse, au contraire, l'implique nécessairement, mais dans une mesure qui n'a rien de prodigieux ni d'extraordinaire; le sublime la veut, dans des proportions qui sortent des limites communes et aspirent à l'infini.

Mais, après toutes ces questions sur le beau, et comme appelées par elles, il y en aurait bien d'autres encore, pleines d'intérêt, à aborder; cependant je n'y toucherai pas, non que je les repousse, loin de là, je les rechercherais bien plutôt si j'en avais le loisir, si c'était ici le lieu, si elles ne m'écartaient pas un peu trop du but que je me suis proposé; mais je ne dois pas oublier que ce but était de ne présenter que quelques vues d'esthétique qui me servissent ensuite à juger la doctrine de Diderot.

Or, au point où je les ai conduites, je crois les avoir assez développées pour que je puisse maintenant porter ce jugement, même en assez peu de mots.

Si donc, d'après ce qui vient d'être dit, et pour le résumer brièvement, il est vrai, d'une part, que le sentiment du beau consiste dans la vive et pure intuition et l'amour désintéressé jusqu'à l'adoration d'un objet qui n'est autre que l'âme même, ou la force à son état de

perfection, et que, de l'autre, le beau en soi, intelligible dans sa vérité, adorable dans sa pureté, ne soit que l'âme ou la force dans son exquise essence, il y a, dans ces principes, des raisons suffisantes pour apprécier exactement l'esthétique de Diderot.

Ainsi, on peut, en premier lieu, certainement remarquer qu'il ne reconnaît d'autre idée du beau et d'autre amour du beau, qu'une idée et qu'un amour sensibles; ensuite, et par conséquent, qu'il ne voit dans le beau lui-même qu'une chose des sens; et, de plus, que le ramenant, comme il le fait, sans autre explication, à ce qu'il appelle des rapports, il n'en donne par là qu'une vague et insuffisante définition; qu'en tout, il pèche ici encore, quoique moins gravement qu'ailleurs, par l'espèce de sensualisme dont il fait profession, et qu'il porte dans son esthétique la peine de sa métaphysique : de sorte que, pour avoir, dans celle-ci, trop négligé, trop méconnu, trop nié même l'âme, il s'est trouvé, dans celle-là, condamné à ne bien discerner ni la nature même du beau ni l'impression qu'il produit sur nous; il ne l'a bien entendu ni au point de vue de l'objet ni à celui du sujet. Le beau est une chose de l'âme, le sentiment du beau celui d'une chose de l'âme. Diderot, par son système, est et devait rester plus ou moins étranger à cette double vérité. Le spiritualisme l'y eût conduit, le matérialisme l'en a détourné. Voilà pourquoi son esthétique laisse en plus d'un point à désirer; en théorie, du moins, elle manque de spiritualité.

Mais, à côté de ses défauts, il a aussi ses mérites, et lorsque, de la théorie il passe à la pratique, c'est-à-dire à la critique et à l'appréciation des œuvres de l'art, non plus en vertu de telles ou telles vues spéculatives, mais sous la seule inspiration de son goût vif et prompt et de son ardent sentiment, on retrouve en lui l'esprit, le

cœur, l'âme, tout l'homme que l'on connaît; on retrouve celui dont il a dit lui-même, et dont il a dit avec vérité : « J'ai l'âme haute, il me vient de temps en temps une idée grande et forte, et je sais quelquefois la présenter de la manière la plus frappante; je sais entrer dans les âmes, les captiver, les émouvoir, les entraîner. Si d'Alembert s'entend infiniment mieux que moi à résoudre une équation différentielle, je m'entends peut-être mieux que lui à faire battre un cœur, à l'agrandir, à l'élever, à lui inspirer un goût solide de la vertu et de la vérité, » et il aurait pu ajouter de la beauté. Tel est, en effet, Diderot discourant sur les arts, et édifiant de ses leçons les peintres, les sculpteurs, les architectes et même les acteurs; leur parlant comme un des leurs, mais comme un des leurs qui mieux qu'aucun d'eux a le secret de leurs travaux et excelle à le leur expliquer : juge éminent alors, grand critique et grand maître, qui, grâce à la fécondité et parfois à l'originalité de sa puissante pensée, se fait des disciples qu'il pénètre de ses préceptes, de ses maximes, et que jusqu'à un certain point aussi il dirige par ses exemples, lorsque, la plume à la main, et mieux encore par la parole, il refait, corrige, transforme, crée en quelque sorte de nouveau un tableau, une statue, un monument, et un moment devient peintre, sculpteur, artiste en idée. Tel est, en effet, Diderot quand il sent au lieu de philosopher et s'en fie dans ses jugements à ses impressions plutôt qu'à ses principes.

Et maintenant que j'ai longuement, trop longuement peut-être, examiné successivement les principales parties de sa philosophie, sa théologie naturelle, sa psychologie, sa physique, sa morale et son esthétique, il ne me reste plus qu'à rappeler, en les résumant dans un jugement général, toutes les remarques particulières dont il a été l'objet dans le cours de cette étude.

Qu'est-ce donc que Diderot en somme? Ses amis l'appelaient *le philosophe;* c'était trop, beaucoup trop dire, et il y a dans ce témoignage qu'ils lui rendaient plus de faveur que de justice et de partialité que de vérité. Diderot fut sans doute en son temps un des serviteurs les plus actifs et les plus dévoués de l'esprit philosophique; mais il n'en fut pas assurément le représentant le plus éminent, le grand personnage, l'homme par excellence; il ne fut pas *le philosophe.* On ne peut guère aujourd'hui s'empêcher de sourire, quand on voit, parmi les siens, le choix lui être laissé, en quelque sorte, entre le nom de Socrate et celui de Platon. Diderot n'est pas de cet ordre; il n'est pas un Descartes; et non-seulement en son siècle il n'est pas *le philosophe,* mais même, à la rigueur, si pour être simplement et justement *un philosophe* il faut quelque peu de cette sagesse, de cette constance, de cette maturité et de cette solidité de pensée, sans lesquelles en effet il n'y a pas de vraie philosophie, est-ce un titre auquel Diderot ait bien légitimement droit? Il est permis d'en douter. Diderot a beaucoup philosophé, mais l'a-t-il toujours fait dans le meilleur et le plus exact sens du mot? Je le laisse à décider.

Ce qu'il y a néanmoins d'incontestable chez lui, c'est qu'il a aimé, servi, défendu la philosophie, et que, si dans cette science on veut voir avant tout une cause, une grande et sainte cause, on peut dire qu'il l'a vaillamment embrassée et soutenue; qu'il ne l'a jamais délaissée; qu'il lui a donné, prodigué même des trésors d'intelligence, dont il eût pu, il est vrai, mieux lui ménager la richesse; génie sans doute incomplet, irrégulier, facile aux écarts, prompt aux excès, mais toutefois puissant et fécond, heureux au moins en certaines veines que parmi tous ces hasards il lui arrive de rencontrer; ayant dans son école, ou, si l'on aime mieux, dans son parti

(mais ce parti avait sa foi), de l'enthousiaste et de l'apôtre, y portant constamment un rare oubli de lui-même, et une généreuse facilité au dévouement et au sacrifice. Ne lui soyons donc pas trop durs, soyons-lui équitables, avec cette mesure d'indulgence que permet la vérité; ayons du blâme, un blâme sévère autant qu'il est mérité, pour tout ce qui lui est échappé de fâcheux par licence d'imagination et libertinage de raison; mais conservons-lui quelque reconnaissance et quelque admiration pour ce qu'il a fait, d'ailleurs, dans de meilleurs sentiments, en faveur de l'esprit humain et de ses nécessaires libertés.

QUATRIÈME MÉMOIRE.

HELVÉTIUS.

1° Sa vie.

Si l'on suppose quelque unité dans cette suite de *Mémoires*, consacrés à l'histoire de la philosophie au XVIII^e^ siècle, on ne s'étonnera sans doute pas qu'après avoir successivement parlé de De la Mettrie, de d'Holbach et de Diderot, je m'occupe ensuite d'Helvétius, et que je lui donne après eux sa place dans une école dont il est également avec eux un des principaux représentants. On s'y attendra même d'autant mieux que son livre, plus fait pour le commun des lecteurs, pour les esprits faciles et légers, pour les jeunes gens et les femmes, en un mot pour le monde, a été, s'il n'est resté, un ouvrage plus recherché, plus goûté de ceux auxquels il était particulièrement adressé.

Homme du monde en effet avant tout, à demi financier, à demi grand seigneur, amateur en philosophie plutôt que philosophe, ambitieux de tous les succès, y compris les moins sérieux, ce n'est pas pour les penseurs éminents de son temps, et avec leur adhésion, qu'Helvétius a écrit; ce n'est pas par exemple pour Voltaire, Frédéric, Rousseau, Buffon et Turgot, qui tous

s'expriment à son égard en termes plus ou moins sévères; ce n'est pas même pour Diderot, qui ne lui est pas au fond plus doux; c'est pour un autre ordre d'intelligences, c'est pour toute cette société frivole, insouciante, enivrée de plaisirs, crédule à qui la flatte et lui dit son secret, sans trop l'en faire rougir, et même en y applaudissant. Là est son crédit, qui à ce titre assurément n'est pas des mieux fondés, mais qui n'en demande pas moins à être pris en une certaine considération.

Helvétius a sans doute assez peu des grandes parties de l'écrivain. Auteur d'un livre, de deux livres, si l'on veut, mais l'un contient déjà l'autre, qui prétendent à la philosophie, il y a chez lui plus de rhétorique que de logique, plus de peintures, et qui ne sont pas toutes de choix, loin de là, que de raisons et de démonstrations, plus d'anecdotes sans valeur que de faits certains et probants, plus de paradoxes et de lieux communs que de vues neuves et originales : ce qui a pu faire dire à un de ces critiques, dont il serait difficile de désapprouver le jugement, qu'il n'a qu'une métaphysique superficielle, une morale d'opéra et une érudition de petit-maître [1].

Ce n'est donc pas un homme d'une grande famille en philosophie. Il n'est pas de celle de Descartes, cela va sans dire; il n'est pas même bien de celle de Locke, quoiqu'il en développe ou plutôt quoiqu'il en pousse à l'excès certains points de doctrine; mais il n'a surtout pas de ce dernier maître l'esprit général, la méthode, la modeste et ferme sagesse. On a voulu en faire un descendant de Montaigne. C'est là une complaisance et une illusion de l'amitié! Assurément chez lui aussi la philosophie est plus de *fuite* que de *suite*, elle est plus du moraliste et de l'homme du monde que du métaphysicien et

1. De Lignac, *Examen sérieux et comique du livre de l'Esprit*, 2e partie, p. 303.

du logicien ; mais elle n'y est pas avec cette naïveté piquante et vive, avec cette fleur d'imagination, ce ton naturel est simple, cette riche nature et cette culture originale, si on me permet de le dire, qui caractérisent l'auteur des *Essais*, et le rendent inimitable. Helvétius n'est rien de tel. S'il tient au fond de quelqu'un, c'est, qu'on me passe l'expression, de ce personnage un peu commun qu'on a nommé tout le monde, et qui, quoi qu'on en ait dit, n'a pas plus d'esprit que Voltaire, car il ne s'élève pas au génie. Ce personnage, Helvétius en est volontiers le disciple; il l'écoute, il le répète, il ne le dépasse guère, et ne mêle jamais aux pensées qu'il en reçoit ce quelque chose de supérieur et de neuf que les hommes éminents ne manquent pas d'y ajouter : il n'en est guère qu'un écho, et un écho qui déclame.

Et cependant il a son art d'intéresser, de captiver, ou plutôt de capter les âmes ; il n'est pas précisément éloquent, on ne peut guère l'être avec la cause qu'il défend ; mais il est insinuant, caressant et pressant ; il ne manque pas d'habileté pour se faire une clientèle qui ne se compose, il est vrai, ni des esprits les plus fermes ni des cœurs les plus purs. Il a du séducteur, un peu grossier en ses moyens, mais non sans une certaine facilité de se concilier sinon des admirateurs, du moins des sectateurs. Il a eu sa vogue en son temps, et serait-ce bien téméraire de dire qu'il ne l'a pas tout à fait perdue dans le nôtre?

Sous ce rapport, il n'est peut-être pas sans utilité d'en faire, même après bien d'autres, une étude particulière, en ayant soin surtout de profiter avec choix de ce qu'il y a de meilleur dans les différents travaux dont il a été le sujet.

Avec un homme tel qu'Helvétius, il ne saurait être sans intérêt de le connaître dans sa vie avant de le sui-

vre dans ses ouvrages ; c'est le moyen de lui rendre meilleure et plus complète justice ; c'est aussi jusqu'à un certain point celui de le mieux comprendre. Il se rencontrera d'ailleurs dans sa biographie plus d'un trait bon à recueillir pour l'histoire littéraire du XVIII^e^ siècle.

Helvétius était fils et petit-fils de médecin, et sa famille, originaire du Palatinat, puis réfugiée en Hollande, s'était enfin établie en France. Son père était médecin de la cour ; il avait dû cette faveur à la résolution avec laquelle, appelé en consultation pendant une maladie du jeune roi Louis XV, il avait soutenu et fait prévaloir son avis, comptant sur un succès, qui en effet ne lui manqua pas. Il était fort bienveillant, fort charitable, et aussi empressé dans ses soins auprès des pauvres, qu'il aimait, qu'auprès de l'illustre société qui le recherchait. La mère d'Helvétius, de son côté, était pleine de douceur et de bonté, et s'associait de cœur à tous les sentiments de son mari. De tels parents la bienfaisance devait couler comme de source dans l'âme de leur enfant ; aussi ne faillit-il pas à cette origine.

Il naquit à Paris, en 1715, au vrai commencement du XVIII^e^ siècle, car les années précédentes appartiennent encore au XVII^e^, qui n'expire réellement qu'avec le grand roi dont il a reçu le nom. Helvétius date de la Régence ; je n'en fais pas la remarque, afin de tirer de ce fait aucune conséquence trop précise ; mais il est du moins à observer que c'est l'esprit nouveau qui désormais va régner à peu près sans partage, et surtout gouverner toutes les intelligences qui, comme celle d'Helvétius, ne sont que trop disposées à le suivre.

L'enfance de notre auteur n'eut rien de bien particulier. Elevé d'abord avec toutes sortes de soins auprès de ses parents, il paraît y avoir été assez mal préparé à cette autre discipline, un peu plus virile, un peu autrement

paternelle, qui tient déjà de la vie publique, et qui est la loi du collége. Ainsi, quand des mains de son père et de sa mère, quand de celles du bon M. Lambert, son précepteur, il passa dans celles des régents, et qu'à la place de l'autorité toute d'amour et d'affectueuse sollicitude des uns il eut à suivre la direction nécessairement moins douce, moins indulgente et moins attentive des autres, il en souffrit, et même assez longtemps il languit dans une sorte d'apathie physique et morale à la fois. Cependant il eut son jour aussi où il se réveilla. Il le dut au P. Porée, professeur consommé, qui, bienveillant et habile, sut par ses encouragements, ses éloges, ses adoucissements bien ménagés à la sévérité de la règle commune, le tirer de cet état d'engourdissement, et aussi de sourde révolte, auquel il se laissait trop aller, et l'excita, l'anima, lui inspira le goût des lettres et le désir du succès.

Le P. Porée, successeur, dans la chaire de rhétorique du collége Louis-le-Grand, du P. Petau, du P. Jouvenci et du P. Larue, et les continuant en quelque sorte avec un rare mérite d'enseignement, était un de ces hommes éprouvés dans leur art, auxquels la nature autant que l'expérience, une sorte d'instinct moral autant qu'une longue et sérieuse habitude d'observation donnent le sens et le secret de la conduite des jeunes gens. Il excellait à les connaître, à les gagner et à les diriger, du moins tant qu'il les avait sous sa tutelle. On sait quels sentiments, tout émancipé qu'il fut bientôt, lui conserva toujours Voltaire. Mais surtout si, parmi ses élèves, il en était qui, jusque-là méconnus, et, comme on dit, mal pris, et quoique indolents et abandonnés, eussent en eux quelque ressort, il excellait à les discerner, à les recueillir et à développer en eux les germes heureux qui pouvaient y être cachés. Il n'eut pas à le faire avec Voltaire, qui était tout trouvé, tout déclaré, et dont la nature de

feu éclatait par des traits qui appelaient le calme et la prudence plutôt que l'inquiète excitation du Maître. Mais il n'en fut pas de même d'Helvétius, jusque-là assez pauvre écolier. Le P. Porée le rechercha, le soigna comme une de ces âmes négligées auxquelles il faut une culture un peu à part; il le vivifia, le transforma, et fut certainement pour beaucoup dans l'ambition littéraire qu'il montra par la suite.

Tel fut Helvétius, élève du P. Porée, élève aussi des jésuites.

Et à ce propos je demanderai la permission de faire une remarque qui me semble trouver ici convenablement sa place; c'est que si Helvétius, comme Voltaire, comme Diderot, et pour descendre à de moindres noms, comme De la Mettrie et Robinet, est sorti des mains des jésuites, il ne faudrait pas en conclure qu'il a puisé chez eux l'esprit philosophique, dont témoignent ses écrits. On jugerait mal ainsi des maîtres et du disciple. Les jésuites assurément n'étaient pas des rigoristes, ils n'étaient pas durs au siècle, ils lui étaient plutôt accommodants et complaisants, mais dans leur sens toutefois, afin de l'attirer à eux, et non pour se rendre à lui; et c'était toujours pour eux, pour leur foi, pour la religion et non pour la philosophie, pour l'obéissance et non pour l'indépendance qu'ils formaient la jeunesse.

D'où vient donc qu'au XVIII^e^ siècle la jeunesse leur restait si peu fidèle, leur échappait si aisément, ou même se tournait contre eux? C'est qu'avec ces instituteurs elle en avait aussi d'autres; c'est qu'avec ceux de l'école elle avait ceux du monde; c'est qu'elle avait la famille, la cour, la ville, le théâtre, les lettres, les mœurs, tout un ensemble de causes qui concouraient à la diriger dans un autre sens que les leçons des jésuites. Après l'éducation du collége, il en venait une autre qui la rem-

plaçait et bientôt l'effaçait. L'enfant appartenait à peine à l'une; le jeune homme et l'homme fait appartenaient pleinement à l'autre. En général, ce n'est guère que dans les temps de croyance et de respect, dans les temps favorables à l'autorité, que les premiers maîtres restent les derniers. Dans les temps de liberté et surtout de licence, ce qu'on a été fait à un âge, on ne persiste pas à l'être dans un autre, et on ne vit pas précisément comme on a été élevé. L'école, l'Eglise elle-même, en désaccord avec la société, la voient contrarier leurs maximes par les siennes et entraîner les jeunes générations dans d'autres voies que celles qu'elles leur tracent.

Il en fut ainsi en particulier au XVIII^e^ siècle, et il en sera ainsi de tout siècle où l'esprit de liberté, devenu celui de doute, de division et de confusion, ne laissera aux instituteurs de la jeunesse qu'une prise incertaine et peu durable sur les âmes imparfaitement confiées à leurs soins.

Et pour en revenir à Helvétius, élève au début des jésuites, il le fut ensuite et bien plus de la plupart des hommes de son siècle, de Fontenelle, de Voltaire, de Montesquieu, de Buffon, de Diderot et de plusieurs autres, avec lesquels il se trouva en particulières relations et dont il reçut, outre ces impressions générales qu'il pouvait recueillir de la lecture de leurs écrits, des enseignements plus directs, plus personnels et plus intimes, qu'il dut à son commerce d'amitié avec eux. Il le fut également de ces réunions d'esprits cultivés et polis que formaient autour d'elles, en les marquant de leur caractère, mesdames de Tencin, de Graffigny, Geoffrin, du Deffand, de l'Espinasse, d'Epinay, et de celles à peu près du même genre qui avaient leur rendez-vous régulier dans les maisons de d'Holbach, de Saint-Lambert, de Morellet, de Suard et dans la sienne même; il le fut, en

un mot, un peu de tout le monde. Comment dans ces conditions serait-il resté fidèle aux principes de ses premiers maîtres?

Il sortit du collége avec l'amour des lettres; mais ce ne fut pas là le premier genre de distinction auquel il prétendit, s'il est vrai, comme on le rapporte, que ce fut par l'escrime et la danse qu'il chercha d'abord à briller, et qu'il en vint même à le disputer dans leur art frivole aux danseurs de l'opéra, en se mêlant avec eux, dans des ballets, sous le nom de Javillier.

Ce qui n'était guère non plus dans les commencements d'un homme de lettres, ce fut son emploi dans la finance. Ce fermier général de vingt-trois ans, bien fait de sa personne, de belles manières, aimable, fort recherché, fort répandu, et qui ne perdait rien de ces avantages à les relever par la richesse, ne pouvait avoir une jeunesse bien sérieuse. Il l'eut assez mondaine; je n'ai pas à en donner les preuves, je dirai seulement, d'après Grimm, qui en rapporte plus d'un trait, que sa liaison entre autres avec une grande dame, ardente et passionnée, mais athée et éloquente dans son incrédulité, dut laisser dans cet esprit peu ferme et facile à entraîner certaines traces durables. Si les grandes pensées viennent du cœur, les moins bonnes y ont parfois aussi leur germe. Peut-être Helvétius eut-il dans sa philosophie de cette fâcheuse inspiration.

Ce qui l'honora cependant toujours parmi ces années de dissipation, ce fut le soin, la délicatesse avec lesquels, par estime pour les lettres et par sollicitude pour ceux qui les cultivaient dans la pauvreté, il savait être généreux et bienfaisant avec eux. C'est ainsi qu'il assura une pension de deux mille livres à Marivaux, et qu'il y joignit ce procédé qui serait de bon goût, s'il n'était encore plus d'une belle âme : Marivaux était un excellent

homme, mais d'une humeur assez difficile, et surtout prompt à s'aigrir dans la dispute. Helvétius le supportait parfois assez mal; mais du moment où il l'eut pour obligé, ce fut celui de ses amis qu'il ménagea le plus : « Comme je lui aurais répondu, dit-il un jour, si je ne lui avais pas l'obligation d'avoir accepté mes bienfaits. » Saurin n'avait pour toute ressource qu'une place qui ne convenait ni à son caractère ni à ses habitudes d'esprit. Il reçut d'Helvétius une pension de mille écus, qui lui assura indépendance et loisir; et lorsqu'il voulut se marier, son ami le força d'accepter le capital de la pension qu'il lui faisait. L'abbé Sabathier se met au nombre de ceux qui furent secourus par la même main et avec la même grâce, et Thomas célèbre également sa reconnaissance dans des vers qui l'honorent en même temps que le bienfaiteur auquel ils s'adressent. Tous ces traits de bonté, qui ne sont pas d'ailleurs les seuls, nous en rencontrerons plus d'un par la suite, étaient chez Helvétius pleins de simplicité, de réserve et de respect.

Aussi peut-on bien dire qu'ils prouvent pour l'homme contre l'auteur, et pour les sentiments de l'un contre le système de l'autre. Helvétius en effet vaut beaucoup mieux que son livre, et un de ses panégyristes a grand tort de vouloir faire honneur de sa conduite à sa doctrine. Le vrai secret de son âme est non pas dans ses maximes, mais dans ses actes et sa vie.

Et en général il faudrait se garder de penser au sujet d'Helvétius, comme au surplus de plusieurs écrivains du même temps et de la même école, qu'après tout une philosophie qui faisait de tels hommes n'était pas si mauvaise. Elle ne les faisait pas; elle ne les pénétrait pas, elle n'avait pas leur foi intime et familière, elle n'était pas leur vraie règle. Ce qui l'était à leur insu peut-être, et sans qu'ils s'en rendissent bien compte, c'était une

tout autre philosophie, d'autres principes, ou du moins des inspirations, des penchants, des dispositions de cœur qui ne tenaient point aux idées dont ils faisaient profession. Il y avait en eux un esprit de bienveillance, de tolérance, de piété pour l'humanité, un peu profane sans doute, mais cependant généreuse, une libéralité de goûts, une passion des choses de l'âme, et en tout une certaine spiritualité cachée qui prévalait sur leurs théories. Leur conscience, si on me passe le mot, laissait faire ou plutôt laissait dire leur logique, mais n'en conservait pas moins sa libre honnêteté. Sans doute on eût mieux aimé en eux plus de conséquence et de suite, plus de rapport entre ce qu'ils enseignaient au dehors et ce qu'ils croyaient et sentaient au dedans; mais il n'est pas moins vrai que, la contradiction admise, des deux éléments opposés entre lesquels ils se partageaient, ce n'était pas le mauvais, mais le bon, ce n'était pas leur fâcheuse philosophie qui les faisait ce qu'ils étaient.

Pour Helvétius en particulier, inclination naturelle, éducation, exemples domestiques, tout le portait à la bonté; pour être bienveillant et bienfaisant, il n'avait en quelque sorte qu'à être le fils de son père.

Cependant parmi toute cette vie de plaisirs et d'affaires, il commençait à donner un peu plus à l'amour sérieux des lettres, et se rapprochait de plus en plus de ceux qui les honoraient par leurs travaux. Il profitait des voyages auxquels l'obligeait sa charge pour visiter avec empressement Montesquieu dans son château de la Brède, Buffon dans sa terre de Montbar, Voltaire dans sa retraite de Cirey, et à Paris il recherchait chaque jour davantage son vieux maître Fontenelle, d'Alembert, Diderot, Marmontel, Saint-Lambert, d'Holbach, Morellet, Galiani, Suard, Grimm et tous ceux que réunis-

saient habituellement ces sociétés demi-mondaines et demi-académiques dont je parlais plus haut.

Bientôt il s'essaya à la poésie, car c'est par où il commença; il n'en vint que plus tard à la philosophie, et il eut le bon sens de se placer dès son début sous la discipline de Voltaire; conseil et exemple, tout lui devait venir excellent d'un si juste et si rare esprit. Voltaire l'accueillait, l'encourageait, le flattait même, mais lui donnait aussi de très-sages avis. Il lui écrivait : Je vous dirai en faveur des progrès qu'un si bel art peut faire entre vos mains : craignez en atteignant le grand de sauter au gigantesque. N'offrez que des images vraies; servez-vous toujours du mot propre. Voulez-vous une petite règle infaillible? La voici : Quand une pensée est juste et noble, il faut voir si la manière dont vous l'exprimez en vers serait belle en prose... » (Suivent des détails tout à fait du métier sur le style, qui marquent tout l'intérêt qu'il prenait aux succès de son disciple.)

Ailleurs, à une critique peu mesurée qu'Helvétius lui avait adressée sur Boileau il répondait : « Je conviens avec vous qu'il n'est pas un poëte sublime, mais il a bien fait ce qu'il voulait faire. Il a mis la raison en vers harmonieux et pleins d'images. Il est clair, conséquent, facile et heureux dans ses expressions..... Pour vous, votre pinceau est fort et hardi. La nature vous a mieux doué que Despréaux (c'était là la flatterie); mais vos talents, quelque grands qu'ils soient, ne seraient rien sans les siens. Je vous prêcherai donc éternellement cet art d'écrire que Despréaux a si bien connu et si bien enseigné, ce respect pour la langue, cette suite d'idées, ces liaisons, cet art aisé avec lequel il conduit son lecteur, ce naturel qui est le fruit du génie. »

« Continuez, lui écrivait-il encore, de remplir votre âme de toutes les connaissances, de tous les arts, de

toutes les vertus... Quoi! pour être fermier général, on n'aurait pas la liberté de penser! Atticus était fermier général... Continuez Atticus. »

Tout cela se disait à propos de ses premières épîtres et de son poëme sur le bonheur. Voilà à quelle école Helvétius était auprès de Voltaire.

La poésie avait été sa première ambition littéraire; mais elle ne fut pas la seule : la philosophie ne tarda pas à avoir aussi son tour, et même un moment les mathématiques. En voyant en effet l'espèce de cour, formée des dames les plus brillantes, dont Maupertuis, à cause de sa renommée de géomètre et malgré le peu de charme de sa personne, était entouré dans le jardin des Tuileries, Helvétius, amoureux comme il l'était, avant tout, du succès, s'appliqua quelque temps aux mathématiques: puis il y renonça, et se tourna décidément vers la philosophie, qui lui parut plus propre à le condnire, comme il le disait, à la grande célébrité.

Dans ce dessein il lui était assez difficile de rester fermier général, et il n'hésita pas, il se défit de sa charge. Il sentait qu'il ne pouvait guère concilier les graves occupations de la pensée auxquelles il voulait se livrer avec celles des affaires et aussi des plaisirs qui dissipaient trop sa vie. Et puis le temps était peut-être venu pour lui où le cœur, si facile et si abandonné qu'il soit, se lasse de tout cet amour à chaque instant donné, à chaque instant repris, sans rien avoir jamais de profond et de sérieux, et éprouve le besoin de s'attacher, de se fixer, de réunir avec choix sur un seul objet cette tendresse d'affection qu'il répandait auparavant, sans trop y regarder, sur plusieurs. Helvétius songea à se marier.

Il avait beaucoup vu, chez madame de Graffigny, mademoiselle de Ligniville, dont elle était la tante, et qui

appartenait à une très-noble famille de Lorraine. Mademoiselle de Ligniville, d'ailleurs très-pauvre (ils étaient dix-neuf enfants), l'attira par sa beauté, le toucha, le captiva par l'agrément de son esprit, par sa bonté, sa simplicité et l'élévation de ses sentiments. Après y avoir beaucoup pensé, il la demanda en mariage et l'obtint. Ce fut le bonheur de sa vie; il le goûta vivement, et on put justement lui prêter ces paroles de Bolingbroke dans une lettre à Swift : « Je n'ai plus que pour ma femme l'amour que j'avais autrefois pour tout son sexe. »

En se démettant de sa charge, ce qui étonna un peu le monde, il avait converti en immeubles la plus grande partie de sa fortune; c'était la diminuer, mais l'assurer, et s'ôter de ce côté aussi tout sujet de trouble et d'agitation. C'est ainsi qu'il avait acheté sa belle terre du Voré, en Bourgogne.

Il en fit sa retraite sans en faire une solitude; car quoique ce ne fût pas un de ces lieux fréquentés comme Ferney, le Grand-Val, la Chevrette ou Eaubonne, les amis cependant n'y manquaient pas; il les attirait, les y retenait le plus possible. Madame Helvétius surtout, qui avait pu apprendre, chez madame de Graffigny, l'art, car c'en est vraiment un, de cette hospitalité de bon goût et de bon accueil, gage d'une plus libre intimité et charme de l'amitié; madame Helvétius savait aussi faire de sa maison un de ces rendez-vous philosophiques alors si recherchés, et elle en était fière. Ainsi un jour, d'après le récit de Morellet, comme elle ramenait dans sa voiture un noble étranger qui était venu la visiter, le prince en entrant dans le vestibule dit : « Ah! mon Dieu que de claques. — Prince, répondit-elle, cela vous promet bonne compagnie. » Les philosophes, qu'elle reconnaissait à leur modeste équipage, étaient en nombre chez elle, et elle s'en honorait.

Helvétius d'ailleurs ne renonçait pas à Paris, où chaque année il revenait passer quatre mois l'hiver.

Mais ce fut au Voré principalement, au sein de cette retraite studieuse et parmi les visiteurs de choix réunis autour de lui, qu'il s'occupa du livre auquel il dut le bruit que fit son nom. « Dix ans entiers d'un calme parfait, dit un de ses biographes, furent employés à la composition de ce livre, avec lequel il s'était pour ainsi dire identifié. » Il l'avait à peu près terminé en 1755, mais il ne le publia qu'en 1758.

Cependant il ne faudrait pas croire qu'au Voré Helvétius ne fût qu'auteur. Avec la chasse aux idées, comme on l'a dit, il aimait aussi passionnément l'autre; il y portait même une jalousie irritable, dont il n'était pas toujours le maître et dont, s'il faut en croire Diderot, qui n'en parle au reste que sur ouï-dire, les effets étaient parfois assez fâcheux.

Diderot, dans son *Voyage à Bourbonne*, raconte sur le témoignage de madame de Nocé, voisine d'Helvétius, qu'il était l'homme du monde le plus malheureux à la campagne; qu'il était entouré de voisins et de paysans qui le haïssaient; qu'on cassait les fenêtres de son château; qu'on coupait ses arbres; qu'on abattait ses murs; qu'on arrachait ses armes des poteaux où elles étaient attachées; et cela à cause des mesures de rigueur qu'il prenait parfois dans l'intérêt de sa chasse, comme, par exemple, lorsqu'il faisait arrêter et mettre à l'amende les braconniers et que, pour en éviter le voisinage, il exigeait que les malheureux qui peuplaient les lisières de ses bois quittassent les chaumières qu'ils y habitaient. De tels actes lui faisaient des ennemis d'autant plus insolents, remarque Diderot, qu'ils avaient cru s'apercevoir que le bon philosophe était pusillanime. « Je ne voudrais pas, ajoute-t-il, de la belle terre de Voré à la condition d'y vi-

vre dans des transes perpétuelles... A la place d'Helvétius, j'aurais dit : on me tuera quelques lièvres, quelques lapins; qu'on tue; mais ces pauvres gens n'ont d'abri que ma forêt, qu'ils y restent. »

Tel est le témoignage de Diderot ou plutôt de cette dame, voisine d'Helvétius, qui pouvait bien, sans précisément dire le contraire de la vérité, ne pas la dire tout entière, et, sans aller jusqu'à la calomnie, se permettre un peu de médisance.

Car il y a d'autres témoignages sur ce même point, ceux de Saint-Lambert et de Morellet en particulier, desquels il résulte que le seigneur du Voré n'était pas si dur aux pauvres paysans et même aux braconniers. Ainsi il dédommageait ses fermiers de leurs pertes; il les encourageait et les aidait à mieux cultiver leurs terres; il essayait de tourner le travail de ceux qui étaient les moins heureux du côté de l'industrie; il avait fixé à ses frais dans ses domaines un habile chirurgien pour leur donner des soins; sa bienfaisance en un mot l'avait suivi de la ville à la campagne. Un paysan était venu chasser jusque sous les fenêtres du château; Helvétius, irrité de tant d'audace, ordonna qu'on l'arrêtât, et comme on le lui amenait, son premier mouvement fut de s'emporter; mais après l'avoir regardé un moment : Mon ami, lui dit-il, vous avez de grands torts envers moi; si vous aviez besoin de gibier, pourquoi ne m'en avoir pas demandé; je vous en aurais donné. Et il le fit remettre en liberté. Une autre fois un paysan, également pris en flagrant délit de chasse, fut conduit en prison, condamné à l'amende et privé de son fusil. Dès qu'Helvétius en eut avis, il alla trouver le paysan, lui paya le prix de son fusil, lui rendit l'amende et surtout lui recommanda le secret. Voici pourquoi : il craignait les reproches de madame Helvétius, qui par complaisance pour sa passion, et d'ailleurs

quelque peu indignée aussi de l'insolence des braconniers, lui avait conseillé d'agir avec rigueur.

Mais ce qu'il y eut de plaisant et presque de comique dans la bonté de l'un et de l'autre, en cette circonstance, c'est que madame Helvétius disait de son côté à ses enfants : Je suis la cause que ce pauvre homme est ruiné ; c'est moi qui ai excité votre père à faire punir les braconniers. Et elle se rendait chez le délinquant, lui demandait à quelle somme se montait l'amende et le prix du fusil, payait le tout, et recommandait aussi le secret.

Ce double secret à garder et la double démarche qu'il devait couvrir n'étaient certes pas la preuve d'une grande dureté de cœur et d'un violent abus de son droit.

Mais un trait qui n'est plus du même genre et qui cependant, à l'honneur de l'âme bienveillante d'Helvétius, mérite encore plus d'être rapporté, est celui qui regarde ce pauvre gentilhomme, M. de Vasconcelles, qu'il traita avec une si délicate générosité. En achetant le Voré, il avait également acheté certaines créances inhérentes à cette propriété. Parmi ses débiteurs à ce titre se trouvait M. de Vasconcelles. Poursuivi par les hommes d'affaires d'Helvétius, il vint à lui et lui déclara que l'état de sa fortune ne lui avait pas permis depuis plusieurs années de payer ce qu'il devait au seigneur du Voré ; qu'il n'était pas en mesure pour le moment de payer le tout ; mais qu'il s'engageait pour l'avenir à solder exactement l'année courante et les arrérages d'une année. Il ajouta que, si on exigeait plus de lui et qu'on continuât à le poursuivre, on le ruinerait sans retour. « Je sais, lui répondit Helvétius, que vous êtes un galant homme, et que vous n'êtes pas riche. Vous me payerez à l'avenir comme vous le pourrez, et voici un papier qui empêchera mes gens d'affaires de vous inquiéter. » C'était une quittance générale qu'il lui donnait. M. de Vasconcelles se jeta à ses

pieds et s'écria : Vous sauvez la vie à ma femme et à mes enfants. Helvétius le releva, lui parla avec l'intérêt le plus noble et le plus touchant, et lui fit accepter une pension de mille livres pour élever sa famille. C'est ce trait, joint à quelques autres, qu'un de nos plus spirituels auteurs contemporains, M. Andrieux, a pris pour sujet de sa pièce intitulée : *Helvétius*.

D'autres gentilshommes voisins ou vassaux d'Helvétius eurent également recours à lui dans leurs besoins. C'était pendant la guerre une troupe à rétablir, un équipage à faire ; c'étaient des enfants à élever, un bien à remettre en ordre. Ils ne s'adressaient jamais en vain à lui et souvent il les prévenait. On cite entre autres, parmi eux, MM. de l'Étang, qui jamais ne voulurent taire les bienfaits qu'ils avaient reçus de lui.

Un homme qui avait abusé de sa confiance et était intervenu sans loyauté dans l'affaire du livre *de l'Esprit*, le P. Piex, jésuite, était confiné dans un village et y souffrait la plus extrême pauvreté. Helvétius alla trouver un des amis de ce malheureux, et lui donna cinquante louis en lui disant : « Portez-les-lui, mais ne lui dites pas qu'ils viennent de moi ; il m'a offensé, et il serait humilié de recevoir mes secours. »

On sait d'ailleurs ce qu'il faisait dans les années de disette, et avec quelle libéralité il répandait alors les secours autour de lui. Il ne faudrait pas non plus oublier ce qu'il disait à son valet de chambre, témoin et entremetteur de la plupart de ses charités : « Chevalier, je vous défends de parler de ce que vous voyez, même après ma mort. » Et comme il lui arrivait quelquefois d'étendre ses bienfaits sur d'assez mauvais sujets, et qu'on lui en faisait des reproches, il répondait : « Si j'étais roi, je les corrigerais ; mais je ne suis que riche, et ils sont pauvres ; je dois les secourir. »

Il m'a paru juste d'opposer ce tableau de la vie d'Helvétius au Voré à l'image moins flatteuse et fausse au moins en partie qu'en a tracée, un peu trop sur parole, l'auteur du *Voyage à Bourbonne*.

Veut-on maintenant savoir comment il vivait dans cette retraite, visitée de ses amis, parmi les plaisirs des champs, les occupations de la bienfaisance, et, si l'on veut aussi, les petites misères qu'il s'attirait par son impatience de toute atteinte à son droit favori ? Saint-Lambert et Morellet nous l'apprennent : « Il passait toutes ses matinées à méditer et à écrire, et il sortait la tête toute en feu de son travail, tant il s'y était péniblement et passionnément appliqué. Il suait, dit en particulier Morellet, pour faire un chapitre de son ouvrage, et il y en a tel morceau qu'il a recomposé vingt fois ; c'était comme une pièce de fer mise et remise incessamment à la forge. Il n'y a pas eu un homme de lettres auquel l'art de la composition coûtât plus de temps et d'efforts. » Il n'y avait rien là de la vive et pétillante facilité de Voltaire, de l'inspiration ardente de Rousseau, de la fougue de Diderot ; il y aurait plutôt eu, toute différence d'ailleurs gardée, quelque chose de la lente pensée de Montesquieu, faisant souvent attendre de longues heures une phrase à son secrétaire attentif et la plume à la main.

Voilà pour l'exécution ; quant à ce qu'on peut appeler dans le langage de la rhétorique l'invention, le procédé ordinaire d'Helvétius, d'après les mêmes témoignages joints à celui de Marmontel, était de jeter sur le tapis les idées qui l'occupaient ou les difficultés qui l'arrêtaient ; il engageait ainsi la discussion ; mais, comme il ne savait ni l'animer ni la diriger, il laissait dire plus qu'il ne disait, il écoutait plus qu'il ne parlait, et profitait, sans trop s'y mêler, de la conversation qu'il avait provoquée :

approuver, imprimer aucuns livres, écrits et brochures contre la religion, l'État et les bonnes mœurs.

Quant à cette rétractation, on sera peut-être désireux de la connaître. C'était l'abbé Chauvelin, membre actif du parlement, qui la lui avait conseillée et qui l'avait obtenue de lui comme moyen d'adoucir l'arrêt. Helvétius aurait désiré qu'elle ne fût pas rendue publique et qu'elle restât au greffe du parlement, et on le lui avait promis ; mais elle ne tarda pas à paraître dans les feuilles publiques desquelles la tire l'abbé Gauchat dans ses *Lettres* (t. II, p. 6).

Voici en quels termes elle était conçue : « J'ai donné avec confiance le livre *de l'Esprit*, parce que je l'ai donné avec simplicité ; je n'en ai point prévu l'effet, parce que je n'ai point prévu les conséquences effrayantes qui en résultent. J'en ai été extrêmement surpris et encore plus affligé. En effet, il est bien cruel et bien douloureux pour moi d'avoir alarmé, scandalisé, révolté des personnes pieuses, éclairées, respectables, dont j'ambitionnais les suffrages, et de leur avoir donné lieu de soupçonner ma religion et mon cœur. Mais c'est ma faute, je la reconnais dans toute son étendue, et je l'expie par le plus amer repentir. Je souhaite très-vivement et très-ardemment que tous ceux qui auront le malheur de lire cet ouvrage me fassent la grâce de ne pas me juger d'après la fatale impression qui leur en restera. Je souhaite qu'ils sachent que dès qu'on m'en a fait sentir la licence et le danger, je l'ai aussitôt désavoué, proscrit et condamné, et que j'ai été le premier à en demander la suppression. Je souhaite qu'ils croient en conséquence que je n'ai voulu donner atteinte ni à la nature de l'âme, ni à son origine, ni à son immortalité, comme je croyais l'avoir fait sentir dans plusieurs endroits de cet ouvrage. Je n'ai voulu attaquer aucune des vérités du christianisme, que

je professe sincèrement dans toute la rigueur de ses dogmes et de sa morale, et auquel je me fais gloire de soumettre toutes mes pensées, toutes mes opinions, toutes les facultés de mon être, certain que ce qui n'est pas conforme à son esprit ne peut l'être à la vérité. Voilà mes véritables sentiments. J'ai vécu, je vivrai, je mourrai avec eux. »

Telle est cette pièce : elle n'est pas héroïque, et une réflexion qui viendra d'abord à la pensée de chacun, c'est que, si elle est sincère, le livre *de l'Esprit* est une singulière distraction de l'auteur, et le livre *de l'Homme* une suite plus étrange encore de la même distraction. Mais ce qu'elle accuse plutôt en lui c'est un peu de faiblesse, un peu de celle dont Diderot prétend que le *bon philosophe* n'était pas tout à fait exempt [1]. Helvétius, pressé par ses amis, par sa famille, par sa mère surtout,

1. Collé, dans son *Journal historique*, parle à peu près dans le même sens : « Le livre d'Helvétius vient de paraître, dit-il, il a fait un bruit de diable et a causé une peine cruelle à son auteur. Le roi, la reine et surtout le dauphin en ont été furieux. Sans Mme Helvétius la mère, Helvétius était perdu et obligé de s'expatrier; il lui a fallu faire rétractation sur rétractation et amende honorable, en quelque sorte la torche au poing. Il a fait voir plus de philosophie et de fermeté dans son livre que dans ses actes. Il a paru pusillanime : craignant tout, pleurant comme un enfant, parlant de se poignarder; on lui a donné des conseils de constance, qu'il n'a pas pu suivre. Les larmes de sa mère et sa propre faiblesse lui ont fait prendre un parti qui a été blâmé par tous les gens qui pensent. Plus un livre est hardi et paraît ferme, plus il semble affecter d'indépendance philosophique et d'amour pour ce qu'il croit la vérité, plus une conduite faible et de femmelette couvre de ridicule. » Le même auteur dit encore que M. de Malesherbes donna avis à Helvétius, pendant l'impression de son livre, qu'on y trouvait des choses bien fortes. Helvétius demanda un nouveau censeur et fit faire vingt-sept cartons. — Il remarque aussi que Palissot, dont la comédie avait été dirigée particulièrement contre Helvétius, avait été son hôte, un de ses commensaux; qu'il avait vu lui-même la manière dont il était accueilli, et que des amis d'Helvétius assuraient que Palissot lui devait encore de l'argent; car il lui en avait prêté avec sa bienveillance ordinaire.

sévèrement soit le livre *de l'Esprit*, soit surtout celui *de l'Homme*.

Helvétius cependant n'était pas sans avoir senti que le premier de ces ouvrages n'était pas exempt de défauts. Indépendamment des sentences juridiques dont il avait été l'objet, il en avait paru des critiques étendues et solides, celle de l'abbé de Lignac, la plus remarquable de toutes, celle de l'abbé Gauchat, qui a bien aussi son mérite, celle de Chaumeix, qui n'en est pas dépourvue, et enfin celle des journalistes de Trévoux. Helvétius ne pouvait pas non plus ignorer celle qui devait éclater par un mouvement d'éloquence dans l'*Émile*, celle de Diderot, qui dut lui communiquer ses *réflexions*, ni même celle de Voltaire et de Frédéric, quoiqu'elle ne fût exprimée que dans des lettres. Il comprit donc la nécessité de reprendre en quelque sorte en sous-œuvre le livre *de l'Esprit*, de le refaire, de le corriger, de le défendre dans celui *de l'Homme*, et il se mit à ce nouveau travail. Mais la composition qui en sortit ne fut pas meilleure ; elle était la même pour le fond, sauf que l'auteur, aigri sans doute par les attaques dont il avait été l'objet, y gardait moins de mesure et de ménagement dans l'expression des plus hasardeuses de ses doctrines ; elle avait quelque chose de plus didactique, de plus sec ; elle manquait de tout agrément. Il ne la destinait pas du reste à être publiée de son vivant, et il est vraisemblable qu'il n'y mit pas la dernière main.

Il touchait en effet au terme de sa carrière. On remarqua au commencement de l'année 1771 quelque changement dans son humeur et dans ses goûts. On ne lui trouvait pas sa sérénité ordinaire ; il recherchait moins les conversations qu'il avait le plus aimées ; l'exercice le fatiguait, et il n'allait plus à la chasse. On crut que la cause d'un tel état était plus morale que physique, et que

le mal venait chez lui du sentiment de profonde tristesse que lui inspirait l'état du pays, à ses yeux mal gouverné, mal administré, frappé dans sa magistrature, ébranlé dans ses finances et atteint en outre d'une disette calamiteuse. Ce pouvait être là en effet une circonstance aggravante. Mais avant tout il y avait altération de sa santé elle-même. Chaque jour il perdait ses forces, et une attaque de goutte, qui se porta à la tête et à la poitrine, lui ôta la connaissance d'abord et puis la vie. Il mourut le 26 décembre 1771, à l'âge de soixante-six ans, laissant sa veuve et ses deux filles, dont il était tendrement aimé, dans la désolation, et ses amis dans les plus sincères et les plus profonds regrets.

Tel fut Helvétius, que je n'aurais pas cependant complétement fait connaître si je n'ajoutais quelques détails tant sur lui que sur ce qui lui appartint et le toucha de plus près.

A ce second titre on ne saurait refuser quelques mots de souvenir à madame Helvétius. C'était en effet une âme selon son âme ; selon son cœur du moins, si ce n'est selon son esprit. Du vivant de son mari, sans partager, ni surtout sans pratiquer ses maximes de philosophie, elle s'inspira de tous ses bons sentiments. A sa mort, retirée à Auteuil, plus modestement, mais aussi plus tranquillement peut-être et plus doucement qu'au Voré, en mémoire et comme par imitation de celui qu'elle pleurait, elle continua d'aimer ceux qu'il aimait, de servir ceux qu'il servait; elle resta fidèle à toutes ses amitiés et à tous ses bienfaits. Elle eut cependant ses attachements particuliers, mais qui furent dignes de ceux que lui léguait son mari. Deux sages, deux excellents esprits et deux nobles cœurs, Turgot et Franklin, voulurent l'un et l'autre l'épouser. C'étaient deux belles alliances, mais elle les refusa. Sa foi avait été donnée et était gardée à

un autre, à celui qu'elle avait perdu. Elle avait près d'elle, comme ses hôtes habituels, l'abbé de la Roche, ami d'Helvétius, et le jeune Cabanis, auxquels elle laissa en commun, à sa mort, la jouissance de sa maison d'Auteuil. Elle eut aussi quelque temps, au même titre, l'abbé Morellet. Mais des nuages survinrent, non du côté de madame Helvétius, et, sans se rompre, leur liaison se relâcha. En un mot, autant qu'il était en elle, elle faisait comme aurait fait Helvétius : elle était pleine de bonté. Sa bienveillance s'étendait même aux animaux dont elle était entourée, témoin les *oiseaux* de *madame Helvétius*, que célèbre Bouilly dans ses *Conseils à sa fille*.

Aussi était-elle heureuse dans sa paisible retraite, et quand le premier consul vint un jour l'y visiter, elle put bien lui dire : « Vous ne savez pas combien on peut trouver de bonheur dans trois arpents de terre. » Mais elle ignorait qu'il fallait un peu plus à celui qui avait le monde à conquérir. Elle n'avait que des amis à charmer par les grâces de son esprit et de son cœur et de douces créatures à soigner, comme une seconde providence. Ce n'était pas un empire à fonder et les peuples à soumettre. Les destinées n'étaient pas les mêmes, ni non plus le bonheur auquel ils aspiraient l'un et l'autre.

J'ai déjà en passant indiqué par certains traits le caractère d'Helvétius. J'en joindrai ici quelques-uns encore, que je tirerai du témoignage de ses amis.

Dans sa jeunesse il avait beaucoup aimé, mais non d'une véritable passion, et il ne faut qu'entendre Grimm, parlant d'après Helvétius lui-même, pour être convaincu que dans toutes ces liaisons il entrait plus de sens que de vive et pure affection.

En amitié il n'avait point de préférence, et il y portait des procédés plutôt que de la tendresse. Ses amis, dans leurs peines, le trouvaient sensible parce qu'il était

bon, mais dans le cours ordinaire des choses ils lui étaient peu nécessaires. Il avait les plus grands égards pour l'amour-propre des autres et ne les blessait par aucune prétention. Il avait le goût des bienfaits et en désirait avant tout le secret. Il fallait cependant qu'il manquât quelque chose à sa bienfaisance, puisque, sur la réflexion qu'il faisait un jour qu'il avait conservé peu d'intimité avec ses anciens amis, d'Holbach lui dit : « Vous en avez obligé plusieurs, et moi qui n'ai rien fait pour aucun des miens, je vis constamment avec eux depuis vingt ans. » Peut-être n'y mettait-il pas, comme on dit, assez du sien, assez de son âme, de ces soins assidus et délicats du cœur qui sont comme l'esprit du bienfait et le font longtemps apprécier et trouver doux. Il s'en tenait un peu trop à la lettre; peut-être avait-il aussi à cet égard un peu trop de cette disposition à se retirer, à se mettre à l'écart, dans l'embrasure d'une fenêtre en quelque sorte, pour rappeler ce qu'on rapporte de sa manière de converser, et il ne se prêtait pas assez à ce commerce, à ces communications soutenues d'âme à âme qui font le charme durable des bons offices et vivifient la reconnaissance. C'était, dans ce cas, comme la fleur, la suprême grâce et l'achèvement, par une haute et pieuse spiritualité, de la charité, qui faisaient défaut en lui. Pour le reste, il l'avait; il n'avait pas, si on me le permet de le dire, la religion du bienfait, mais il en avait le goût naturel, l'habitude et la facilité.

Il était juste, indulgent, sans fiel, d'une grande égalité dans le commerce de la vie, sa passion pour la chasse exceptée, qui le troublait et parfois l'emportait. Mais au fond de cette équité il y avait une pensée fâcheuse, c'est qu'il n'était pas plus raisonnable de s'irriter contre un méchant que contre une pierre qu'on rencontre en son chemin. Il y a une autre et meilleure manière d'entendre

et de prendre même le méchant, d'être calme et tolérant avec lui ; c'est de lui témoigner qu'on voit toujours en lui un homme, un frère, une créature raisonnable à adoucir, à corriger, à ramener s'il est possible. Helvétius ne voyait dans le méchant qu'une chose ; c'était, je ne crains pas de le dire, ne pas l'estimer ce qu'il vaut, ne pas estimer par suite ce que vaut le bon lui-même ; c'était méconnaître, dans l'un comme dans l'autre, la véritable humanité, c'était la mal aimer. L'humanité, même déchue, a encore droit à un certain respect, elle a le droit de n'être pas laissée sans soin et sans sollicitude à son abaissement, mais d'être redressée, relevée, réhabilitée. Elle est alors encore à honorer d'un regard de pitié, d'un effort secourable, de cette patience qui attend, sollicite et espère d'elle un retour de bonne volonté. De sorte qu'aimer l'humanité c'est toujours plus ou moins l'avoir en respect. Ainsi ne l'aimait pas Helvétius, qui en était un doux, mais non un religieux ami. Ici sa philosophie pouvait bien quelque peu nuire à ses affections.

Quant à son esprit, ce qui paraît le distinguer, c'est la curiosité ou plutôt la prétention à la nouveauté, sans trop tenir compte de la vérité ; d'où le paradoxe, qui n'est que la recherche du nouveau, faux, ou problématique, selon la remarque de Voltaire. Helvétius a toute l'ambition des grandes pensées sans en avoir la puissance, et le démon qui le tourmenta, ainsi que le dit Grimm, ne fut pas celui qui fait écrire pour l'immortalité ; ce ne fut que celui qui s'agite pour le succès du jour et un bruit passager. D'autres, de plus grands dans son siècle, ont été inspirés du premier ; Diderot lui-même en fut parfois visité. Est-ce trop dire que d'affirmer qu'Helvétius ne le fut guère que du second ? Si le génie se compose de la chaleur qui crée, de la lumière qui éclaire, de l'originalité qui vise à la nouveauté dans la vérité, de la justesse

qui y atteint, de la grandeur qui la veut profonde et haute, le génie ne fut pas son partage, il n'en eut pas du moins les attributs les plus essentiels, surtout le bon sens, qui en est comme le fond; Voltaire le lui faisait sentir lorsqu'il lui écrivait : « Je vous avouerai qu'après avoir longtemps erré dans ce labyrinthe (il s'agissait de la double question de la liberté et de Dieu), après avoir cassé mille fois mon fil, j'en suis revenu à dire que le bien de la société est que l'homme se croie libre; nous nous conduisons tous selon ce principe, et il me paraît étrange d'admettre dans la pratique ce que nous rejetons dans la spéculation... Pourquoi l'être souverain qui m'a donné un entendement, qui ne peut se comprendre, ne m'aurait-il pas donné aussi un peu de liberté? Nous aurait-il trompés tous? Voilà des arguments de bonne femme. Je suis revenu au sentiment après m'être égaré dans le raisonnement. Quant à Dieu, je crois que la matière aurait, indépendamment de lui, des rapports nécessaires à l'infini; j'appelle ces rapports aveugles, comme rapports de lieu, de distance, de figure; mais quant à des rapports de dessein, je vous en demande pardon, il me semble qu'un mâle et une femelle, un brin d'herbe et sa semence sont des démonstrations d'un être intelligent qui a présidé à l'ouvrage. Or, de ces rapports de dessein il y en a à l'infini. Pour moi, j'en sens mille qui me font aimer votre cœur et votre esprit; ce ne sont pas des rapports aveugles. »

Voilà quelles leçons donnait à l'occasion Voltaire à Helvétius.

En tout Helvétius fut un galant homme; Grimm écrit quelque part que, si le terme n'en eût pas existé dans la langue française, il aurait fallu l'inventer pour lui. Rien de plus juste. Helvétius, je le répète, fut un galant homme; mais il serait difficile de dire qu'il fut plus, et surtout qu'il fut un grand homme.

Il n'était pas de cette lignée-là; il eut seulement l'ambition de s'y allier.

Tel est le jugement qu'on portera, je crois, de lui après une étude attentive de ses œuvres, et que confirme au surplus celui des plus autorisés de ses contemporains. Ainsi Voltaire, que j'ai déjà plus d'une fois cité et qui peut l'être encore avec utilité, lui est très-favorable comme ami, comme maître, comme patron zélé. Il ne comprend pas la persécution que lui attire son livre ; il trouve qu'il y a cent choses plus fortes dans l'*Esprit des lois* et les *Lettres persanes ;* qu'il n'y a pas plus de matérialisme chez lui que chez Locke pour avoir dit que nous n'avons d'idées que par nos sens. Il pense enfin que c'est beaucoup de bruit pour une omelette, par allusion à Desbarreaux, qui, entendant tonner un samedi qu'il mangeait une omelette au lard, dit en jetant le plat par la fenêtre : Voilà bien du bruit pour une omelette.

Mais en même temps, quand il s'agit de l'ouvrage en lui-même, tout en louant encore certains points du livre *de l'Esprit*, il fait cependant la part des reproches beaucoup plus grande ; il en attaque le titre comme inexact et vague ; il y relève nombre d'erreurs ou de vérités triviales débitées avec emphase, un défaut sensible de méthode, des contes indignes d'un philosophe, un mélange du style poétique et boursouflé avec le langage de la philosophie, et en tout c'est à ses yeux un fagot qui donne un peu de feu et beaucoup de fumée.

On le voit, Voltaire n'a pas pour le livre le même goût que pour la personne de l'auteur.

Rousseau, de son côté, qui, à l'instant où l'orage éclata contre Helvétius, suspendit le commentaire sévère qu'il faisait du livre *de l'Esprit*, et qui, en vendant sa bibliothèque, dans laquelle était compris l'exemplaire de cet ouvrage, sur les pages duquel il avait écrit ses notes, y

mit pour condition expresse que cet exemplaire ne sortirait pas des mains de l'acheteur, et qu'il n'en serait rien publié avant sa mort ; Rousseau était également dans des sentiments très-favorables à Helvétius, mais non à sa philosophie, et c'est ce qu'exprime cette phrase si connue de l'*Émile :* « Tu veux en vain t'avilir; ton génie dépose contre tes principes ; ton cœur bienfaisant dément ta doctrine, et l'abus même de tes facultés prouve leur excellence en dépit de toi. »

Frédéric est aussi très-bienveillant pour l'homme, mais assez peu pour l'auteur. Ainsi, d'Alembert, lui annonçant le départ d'Helvétius pour Berlin, lui écrit : « J'ose espérer que Votre Majesté, en connaissant sa personne, ajoutera encore à l'idée qu'elle a de ses talents et de ses vertus. » Le roi répond : « Nous attendons ici M. Helvétius. Selon son livre, le plus beau jour de notre connaissance sera le premier; mais on dit qu'il vaut infiniment mieux que son ouvrage. » Plus tard, d'Alembert lui annonce la mort d'Helvétius. Le roi lui répond : « J'ai appris sa mort avec une peine infinie; son caractère m'a paru admirable, et on eût peut-être désiré qu'il eût moins consulté (en écrivant) son esprit que son cœur. »

Après la mort d'Helvétius, on avait publié le livre *de l'Homme*. Le roi l'avait lu, et il écrivait à d'Alembert : « J'ai été fâché pour l'amour de lui qu'on l'ait imprimé; il n'y a point de dialectique dans ce livre; il n'y a que des paralogismes et des cercles de raisonnement vicieux, des paradoxes et des folies complètes, à la tête desquelles il faut placer la république française. C'était un honnête homme; mais il ne devait pas se mêler de ce qu'il n'entendait pas. » D'Alembert cependant, tout en abandonnant l'ouvrage sur certains points, le défendait sur d'autres ; mais Frédéric insistait et disait : « Il eût été à souhaiter pour la mémoire d'Helvétius qu'il eût pu consulter quel-

qu'un de ses amis sur son ouvrage avant de le publier; » et, revenant dans une autre lettre sur le livre *de l'Esprit*, il écrivait : « Helvétius s'est trompé dans ce livre; il soutient que les hommes naissent à peu près avec les mêmes talents; cela est contredit par l'expérience; les hommes reçoivent en naissant un caractère indélébile. L'éducation ne change jamais le fond qui reste. Chaque individu porte en lui le principe de ses actions. »

Je viens de nommer d'Alembert, mais sans rapporter de lui aucune parole précise au sujet de l'œuvre d'Helvétius. D'Alembert fut un de ceux qui, au moment où l'auteur du livre *de l'Esprit* fut inquiété, se rangèrent autour de lui, firent cause commune avec lui non sans fermeté, et cependant voici ce qu'il disait : « Helvétius, qui mesure tout par les sens, ne croit à l'immortalité d'un ouvrage que quand il est publié *in-quarto*. »

Madame du Deffand écrivait à peu près dans le même sens à Voltaire : « On dit que vous avez trouvé des perles dans la petite brochure de 1400 pages de M. Helvétius; comme ma vie ne serait pas assez longue pour une telle lecture, indiquez-moi les pages qui renferment ces belles pierres précieuses. » Voilà donc un ouvrage qu'on s'accorde à trouver un peu long à lire, quoique, comme madame du Deffand, on ne soit pas sans quelque goût pour ce secret de tout le monde qu'il aurait dit.

Diderot, dont j'aurai plus tard l'occasion de citer les *réflexions*, après avoir relevé dans le livre *de l'Esprit* quatre principaux paradoxes, ajouterait : « Quand ces paradoxes seraient des vérités, le livre *de l'Esprit*, qui attaque *l'Esprit des lois*, n'en serait encore que la préface. » Toutefois, après ces critiques, Diderot finissait par dire : « Ce livre sera pourtant compté parmi les livres du siècle. » En effet, il est resté parmi les livres du XVIII^e^ siècle, mais moins comme un des monuments qui l'honorent et

l'illustrent, que comme un des souvenirs fâcheux des moins plausibles de ses doctrines.

Turgot, dont je citerai également plus tard la lettre à Condorcet, s'exprimait plus sévèrement encore sur le livre d'Helvétius; et madame Necker, dans ses *Mélanges*, disait: « Certains ouvrages, comme ceux d'Helvétius et de Duclos, perdront beaucoup de leur prix avec le temps; ce ne sera pas seulement l'effet de la durée, car un beau style conserve les idées dans toute leur fraîcheur; mais la cause de cette vetusté précoce est surtout dans le genre de leurs pensées : celle de Duclos et d'Helvétius sont de la petite monnaie, dont l'empriente s'efface bientôt; celles de Montesquieu sont de vrais lingots d'or. » Elle disait aussi: « Helvétius, riche en apparence de nombre d'idées fines et isolées, paraît environné d'étincelles errantes, dont la lumière le conduit dans diverses routes contraires et fatigue ceux qui le suivent. »

Maintenant me permettra-t-on de finir par un nom étrange qu'on ne s'attend guère peut-être à voir se produire ici et qui a plutôt sa place ailleurs, dans les pages justement sévères de l'histoire politique; je veux parler de Marat. Marat, avant d'être un politique hors de sens et furieux, hideux de fiel, de boue et de sang, avait été un écrivain assez médiocre en médecine, en physique et même en métaphysique; avant de faire *l'Ami du peuple*, il avait fait entre autres son livre *de l'Homme, ou des principes et des lois de l'influence de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme*. C'est le titre de l'ouvrage d'Helvétius et le sujet de celui de Cabanis.

Dans ce livre de Marat, qu'on ne lit pas sans quelque étrange curiosité à cause du personnage dont il nous vient, on cherche en vain l'homme que plus tard on connaîtra; rien ne l'indique ni ne l'annonce. Il ne s'y fait point de politique et on y trouve professée une sorte de

philosophie spiritualiste dans le tempérament de celle de Locke, dont il se proclame le disciple et qu'il dit le plus sensé des métaphysiciens. Tout au plus pourrait-on noter comme présage de ce que sera un jour cette âme envieuse et violente l'opinion systématique, chez lui, que la pitié n'est pas un sentiment naturel, mais factice.

Or, dans ce livre *de l'Homme*, Marat attaque plusieurs fois Helvétius, comme au reste De la Mettrie, dont il dit que l'ouvrage sur l'*Homme physique* (*l'homme-machine* aurait-il fallu dire pour être exact), qui a tant fait de bruit chez les athées, n'est à tout prendre qu'un mauvais recueil d'observations triviales et de fades et faux raisonnements; d'Helvétius il pense qu'il est un esprit faux et superficiel, qui pose d'abord un système absolu, où il réduit tout aux causes morales, et qu'il appuie ensuite de traits d'histoire, tissus de sophismes, ornés avec soin d'un vain étalage d'érudition.

Comme je ne compte pas revenir sur Marat, qu'on me laisse ajouter quelques détails au sujet de son livre, qui en donneront une idée un peu moins incomplète.

Il n'y parlait pas seulement d'Helvétius, il y parlait aussi de Voltaire; il disait : « Le profond Montesquieu, l'inconséquent Voltaire; » il professait aussi une sorte de culte pour Rousseau, qu'il invoquait même comme son dieu, comme son génie inspirateur : « Sublime Rousseau, prête-moi ta plume pour célébrer toutes ces merveilles; prête-moi ce talent enchanteur... etc. »

Voltaire, qu'on ne touchait pas, même en passant, d'un mot, impunément et qui dans cette espèce de police littéraire, si on peut le dire, qu'il faisait avec une si vive passion et quelquefois avec tant de justice, ne négligeait rien et lisait tout, même le médiocre, lut Marat, et lui consacra un petit article dont voici quelques traits; je les rapporte parce qu'il en est un ou deux qui

sont en faveur d'Helvétius, et puis ils sont de Voltaire à Marat, ce qui laisse pas que d'être piquant. Il va sans dire que le ton du critique est celui du persiflage. Marat ignore et méprise l'histoire; Voltaire a sa manière de la lui enseigner et de lui en imprimer le respect. Marat a la prétention d'avoir découvert le siége de l'âme; Voltaire, après s'être moqué de sa découverte, lui dit : « Laissez faire à Dieu, croyez-moi; lui seul a préparé son hôtellerie, et il ne vous a pas fait son maréchal-des-logis. » — « Vous avez un chapitre intitulé : *Réfutation d'un sophisme de M. Helvétius*; vous auriez pu parler plus poliment d'un homme qui payait bien ses médecins. Vous l'outragez; or, il ne faut pas, comme vous le faites, sortir à chaque instant de son sujet, pour s'aller faire des querelles dans la rue. » — « Il est plaisant, dit Voltaire en finissant, et non peut-être sans quelques dépit au sujet de l'admiration passionnée de Marat pour Rousseau, il est plaisant qu'un médecin cite deux romans: la *Nouvelle Héloïse* et *l'Émile*, au lieu de citer Boërhaave et Hippocrate. Mais c'est ainsi qu'on écrit trop souvent de nos jours; on confond tous les genres et tous les styles ; on affecte d'être ampoulé dans une dissertation de physique et de parler de médecine en épigrammes. Chacun fait ses efforts pour surprendre ses lecteurs. On voit partout Arlequin qui fait la cabriole pour égayer le public. »

Je ne sais ce que Marat, aux jours de sa puissance et de sa dictature de la rue, eût conservé de mémoire de cet article de Voltaire, si Voltaire eût encore vécu ; mais il aurait été à craindre qu'il ne lui eût fait payer un peu cher le trait qu'il en avait reçu.

Il est temps cependant que je mette un terme à tous ces détails qui tiennent plus de la biographie que de la critique philosophique, et que de l'homme, que je crois

avoir suffisamment fait connaître, je passe à l'ouvrage, principal objet de cette étude.

Un mot toutefois encore sur Helvétius avant de le quitter. Une enfance entourée de soins, de sollicitude et d'amour, une jeunesse favorisée, un âge mûr peu troublé ne lui composent pas une destinée bien laborieuse, bien éprouvée, telle que fut celle de plus d'un de ses illustres contemporains ; c'en est une plutôt à laquelle le monde a souri et s'est montré facile. Même lorsqu'il renonce à sa vie de jeune homme, il n'emporte pas dans sa retraite une âme fatiguée de la lutte, ulcérée et souffrante, mais tout au plus dégoûtée de vains plaisirs et des frivoles succès dont jusque-là elle avait été enivrée. Il ne fait en quelque sorte que changer un bonheur contre un autre, les joies de la dissipation contre celles du recueillement. Or, toutes ces circonstances lui forment-elles une condition propre à imprimer à son talent ce caractère de vigueur, d'originalité et d'éclat, ou d'exquise délicatesse qui n'appartient guère qu'aux esprits éminents, façonnés à la rude discipline des situations difficiles et des douloureux combats ? Et en général ne faut-il pas toujours à l'homme, pour qu'il produise et mette en dehors, pour qu'il développe avec grandeur ce qu'il a de puissance intime, de génie ainsi que de vertu, une excitation, un stimulant et comme un aiguillon pénétrant qui aille aux profondeurs de l'âme y chercher et y provoquer les hautes facultés et les fortes volontés ? Ne lui faut-il pas, pour sa supériorité à un titre ou à un autre, l'épreuve et l'obstacle? Helvétius eut-il pour s'exercer en sa force, ce qu'eurent Rousseau, Diderot, d'Alembert et d'autres, la pauvreté, les durs travaux, les pénibles études, les angoisses du cœur ou de l'imagination, et en lui l'homme heureux ne nuisit-il pas un peu à l'écrivain et au penseur? Je ne sais, et surtout je ne voudrais pas abonder

avec lui dans une de ses opinions les plus contestables, à savoir que tout n'est en nous, le bien comme le mal, que l'effet des causes diverses au milieu desquelles nous sommes placés, ce qui n'est pas moins que nier et les dons de la nature, ou plutôt de la Providence, et les fruits de la liberté, œuvres de l'humanité ; mais ce qu'il y a de certain c'est qu'Helvétius ne reçut pas des causes du dehors beaucoup de ces vives et sévères leçons qui laissent trace dans l'âme et l'instruisent à bien penser ; c'est que la philosophie ne lui vint pas douloureuse et amère, et qu'il n'eut pas, je crois pouvoir le dire, cette chose, rare entre toutes, qui s'appelle le génie ; mais qu'il n'eut pas non plus ce qui l'excite, le féconde, l'élève et le fortifie, ce concours d'impressions qui ne sont efficaces qu'au prix, souvent bien cher, de singulières souffrances ; l'épreuve, en un mot, lui manqua avec ses rigueurs, il est vrai, mais aussi avec ses bienfaits. Ainsi s'explique, au moins en partie, l'absence des qualités vraiment éminentes dans ses divers écrits.

Mais je ne puis plus tarder d'aborder en lui-même son livre *de l'Esprit*, d'autant, je ne le dissimule pas, que l'examen que j'en ferai sera peut-être un peu long.

2° Sa doctrine. — Livre de l'Esprit.

PREMIER DISCOURS.

Un autre genre d'intérêt va succéder à celui qu'on a pu prendre jusqu'ici aux particularités d'une vie qui ne laisse pas en effet que d'avoir quelque chose d'attachant ; ce sera l'intérêt des idées à la place de celui des détails personnels ; celui de la philosophie au lieu de celui de la biographie ; ce sera de l'analyse et de la discussion, ce sera même, à l'occasion, de la doctrine, après le simple récit, mêlé de réflexions, que l'on a d'abord entendu. Ce

nouveau sujet en lui-même est loin d'être indigne d'attention ; car de très-graves questions y sont, comme on le sait, engagées.

Pour commencer par ce qui choque dès l'abord dans l'ouvrage d'Helvétius, par le titre, que Voltaire n'approuve pas, et dont on se rappelle qu'il dit : Titre louche, titre inexact et vague, on peut remarquer, avec l'excellent juge que je viens de nommer, que le mot esprit, entendu ici dans le sens d'entendement, d'intelligence, n'est pas pris selon l'usage le plus général de la langue philosophique ; il faudrait au moins dire : esprit humain.

De plus, dans l'acception même que lui donne l'auteur, il varie de telle sorte que tantôt c'est l'assemblage des pensées en général, tantôt celui des pensées neuves et utiles au public, tantôt enfin la faculté de former l'un et l'autre qu'il lui fait exprimer.

Et si on regarde à la matière même de l'ouvrage, ce titre, qui ne devait désigner qu'un traité d'idéologie, en couvre, il est vrai accessoirement, un de morale et de politique, et même d'économie politique. Aussi, selon l'observation d'un des critiques d'Helvétius, ce n'est pas *Esprit* qu'il aurait dû mettre en tête de son livre, mais *sensation*, *morale*, *politique*, *société*, *passions*, *vertus*, et surtout *mélanges littéraires*, tant tout y est mêlé et confondu et a caractère de littérature plutôt que de philosophie.

On a supposé que ce qui a induit Helvétius à intituler ainsi son livre était l'exemple de Montesquieu ; que, pour l'imiter à la fois et le surpasser peut-être (on sait d'ailleurs le jugement qu'il porta sur l'ouvrage manuscrit que Montesquieu lui avait communiqué pour en avoir son sentiment : il croyait que publié il ne pouvait que nuire à la réputation de l'auteur, et il appuyait son avis de celui de Saurin), il avait dit simplement *Esprit*, afin de

marquer par là quelque chose de plus général et de plus étendu que l'*Esprit des lois;* en sorte qu'il serait venu pour élargir les voies ouvertes par Montesquieu, pour être le philosophe de tout point de la chose dont Montesquieu n'avait été le philosophe qu'en un point, et que, dans l'opinion de l'auteur, ce ne serait pas la *préface*, comme le dit Diderot, mais le couronnement de l'*Esprit des lois*, que serait destiné à être le livre *de l'Esprit*. Je n'oserais pour mon compte prêter cette fausse ambition à Helvétius; mais s'il l'avait eue, il se serait fait une étrange illusion; car des deux, outre leurs autres différences, celui qui généralise véritablement, c'est-à-dire celui qui a la vue ferme et profonde, le sens pénétrant et sûr, le génie du général, ce n'est certes pas l'auteur de l'*Esprit*, c'est celui de l'*Esprit des lois* [1].

Le livre *de l'Esprit* se compose de quatre discours, dont le premier traite de l'Esprit en lui-même; le

1. On peut encore remarquer, au sujet de ce titre, avec l'abbé de Lignac, que, quand Helvétius définit l'Esprit une collection d'idées neuves, utiles ou agréables, il confond l'œuvre de l'esprit avec l'esprit lui-même. Un livre n'est pas l'esprit, mais la production de l'esprit d'un auteur. En outre, cette définition confond l'homme d'esprit avec l'homme de génie. C'est moins la nouveauté des idées que la manière de les présenter qui décèle un homme d'esprit. On a donc tort de caractériser l'esprit par la nouveauté des idées, il est plutôt le metteur en œuvre des idées; le génie découvre des vérités nouvelles, l'esprit les orne. Un homme peut même avoir beaucoup d'idées neuves sans être un homme d'esprit, exemple : un géomètre. Et puis l'esprit ne s'exerce pas seulement sur les idées; comme l'orgue, il a des jeux différents, et il s'adresse également à l'imagination et au cœur, et c'est par le cœur et l'imagination qu'il s'y adresse; c'est l'homme tout entier dans ce qu'il a de plus fin et de plus délicat qui parle à l'homme tout entier. Les femmes, par exemple, est-ce seulement par les idées et un grand fonds d'idées qu'elles ont de l'esprit? Les femmes savantes et méditatives ne sont pas les femmes spirituelles; celles qui brillent par l'esprit abondent en images et en images vraies, elles ont le sentiment vif et exquis, et s'il est réglé par la décence, il est plus délicat que le nôtre. Telles sont quelques-unes des observations de l'abbé de Lignac sur le point dont il s'agit.

deuxième de l'Esprit par rapport à la société ; le troisième de la manière dont se forme l'Esprit ; le quatrième des différents noms de l'Esprit.

Dans le premier discours, l'auteur ne dit ni tout ce qu'il y aurait à dire de l'esprit considéré en lui-même, ni dans la mesure où il conviendrait de l'exprimer. Ainsi il disserte bien des causes qui déterminent les vices de l'esprit, mais il ne s'occupe pas de celles qui font ses qualités ; ainsi encore, ne parlant que très-épisodiquement du luxe, il ne s'en livre pas moins sur ce sujet à des développements disproportionnés.

Le second discours, dans lequel il s'agit de l'esprit par rapport à la société, renferme vingt-six chapitres assez mal liés entre eux et destinés à établir cette proposition, que « l'intérêt est l'unique mobile de l'estime et du mépris attachés aux idées de l'homme ; » et à ce propos, et plus longuement, par forme de comparaison, l'auteur s'efforce de prouver que l'intérêt est également la règle d'appréciation de la probité et de la vertu.

Dans le troisième discours, qui roule sur cette question : si l'esprit est un don de la nature ou un effet de l'éducation, vient, à la suite de quelques observations sur les sens et la mémoire, toute une analyse des passions et de l'amour en particulier, suivie d'une centaine de pages sur le despotisme, qui ne se rattachent évidemment que d'une manière indirecte au sujet, et cela sans aucune proportion.

Le quatrième discours, relatif aux différents noms que reçoit l'esprit, n'est qu'un appendice qui pourrait sans inconvénient être réuni au premier.

Cette disposition générale de l'ouvrage n'a donc, comme on le voit, rien de bien rigoureux, et elle est loin de le faire valoir, elle en trahit plutôt les défauts.

Aussi d'avance je n'hésite pas à le dire, ce n'est pas

un bon livre. Il ne l'est pas littérairement; car, outre que le plan en est vicieux, l'exécution en laisse beaucoup à désirer; le principal s'y perd dans l'accessoire, la philosophie dans l'anecdote, la théorie dans les prétendus traits d'histoire, et même dans des historiettes, qui étaient peut-être ce que Mme de Graffigny appelait les balayures de son salon. Il y règne une mauvaise manière de s'exprimer, quoique non parfois sans certains mérites, tels que l'éclat et la chaleur, mais mêlés trop souvent à la déclamation et à l'emphase, ou à un langage sèchement didactique ; en tout c'est un style qui manque de simplicité, d'unité, de force et surtout d'originatité, et qui n'a, pour se racheter de ces graves défauts, qu'un certain mouvement général, une certaine élégance, des traits de finesse et quelques détails piquants.

Mais quand j'ai dit que le livre *de l'Esprit* n'est pas un bon livre, c'est surtout à un autre point de vue que je l'ai entendu ; c'est au point de vue de la doctrine, et de la doctrine morale principalement.

Quand il aurait à cet égard, comme on l'a prétendu, dit le secret de tout le monde en son temps, ce qui est loin d'être exact, ce ne serait pas une raison pour ne pas le juger aussi sévèrement, puisque dans ce cas la société, dont il exprimerait les sentiments, ne représenterait l'humanité qu'en un de ses plus tristes et plus honteux côtés. Mais le livre *de l'Esprit* n'est certainement pas plus l'expression du XVIIIe siècle que l'*Esprit des lois* et l'*Émile* ; il l'est même beaucoup moins : il n'en rend pas surtout cet amour généreux, cette noble passion de l'humanité qui ne parle pas seulement, mais agit et pratique, qui a son éloquence et ses œuvres, et finit par cette grande chose dont certes on ne peut pas dire qu'elle soit mauvaise en son principe et qu'on nomme la révolution. Le livre *de l'Esprit* peut bien être compté parmi les livres

du siècle, mais non comme une de ses plus fidèles manifestations.

Il y a même, sous ce rapport, à faire une remarque que je crois juste. Helvétius a été moins loin sans doute dans sa fausse philosophie que certains de ses contemporains, et il a cependant peut-être fait un livre plus dangereux. Voici comment je l'entends : Voltaire dit quelque part : « Vous êtes très-confus, Benoît Spinosa ; mais êtes-vous aussi dangereux qu'on le dit ? Je soutiens que non, et ma raison c'est que vous êtes confus, que vous avez écrit en mauvais latin, et qu'il n'y a pas dix personnes en Europe qui vous lisent d'un bout à l'autre. Quel est l'auteur dangereux ? C'est celui qui est lu par les oisifs de la cour et par les dames. » C'est dans ce sens que j'estime Helvétius plus dangereux que d'autres ; lu par les esprits frivoles et inexpérimentées, par les femmes, par les gens du monde, par les jeunes gens surtout, il peut avoir sur leur âme la plus fâcheuse influence. Je parle ici plus particulièrement pour ces derniers, auxquels ces études, avant de prendre la forme de mémoires, se sont adressées comme leçons et doivent témoigner de la sollicitude du maître pour ceux qui reçoivent son enseignement.

D'autres mauvais livres, comme malheureusement il en fut produit plus d'un fameux au XVIII^e^ siècle, peuvent leur tomber entre les mains ; mais, dissertations ou romans, ils sont de si peu d'agrément ou de tant de licence que le lecteur d'abord averti ne se sent bien séduit ni dans son goût peu charmé ni dans sa conscience offensée. Mais ici il n'en est pas précisément de même ; il y a comme enseigne et profession de sagesse, d'expérience du monde, de connaissance des hommes et au moins relativement une certaine retenue, à laquelle cependant il ne faudrait pas trop accorder. C'est un galant homme,

c'est un honnête homme qui parle, qui s'offre à la jeunesse pour la guider, lui enseigner le vrai chemin de la vie. Il semble un de ces maîtres comme on en trouve à son entrée dans le monde et qui viennent vous dire : Ce que vous avez appris dans vos livres, dans vos écoles et même dans votre famille était bon pour votre enfance ; c'était la vérité de cet âge ; mais ce n'est pas celle de l'âge où vous êtes arrivé, celle qui doit représenter la société telle que vous allez désormais la trouver. Cette vérité nouvelle, vous l'ignorez ; apprenez-là de nous. Fiez-vous-en à nous pour vous en instruire ; changez votre science contre la nôtre ; vous n'aurez qu'à vous en féliciter.

Il y a certainement dans ces discours de quoi faire illusion à de jeunes esprits, de quoi les séduire et les gagner. Eh bien, c'est là un peu l'attrait d'Helvétius ; il inspire, à qui, il est vrai, ne sait pas bien se garder, une sorte de confiance ; il a l'autorité d'un sage selon le monde et l'art de mêler à des thèses philosophiques des traits et des images, des peintures et des anecdotes propres à les mieux insinuer et à les mieux faire passer dans les âmes. On a dit de lui qu'il était La Rochefoucauld délayé, mais il l'est en tableaux qui peuvent plus que de simples maximes toucher l'imagination et corrompre le cœur. Voilà en quoi son livre est plus particulièrement dangereux.

Le livre *de l'Esprit* n'est donc pas un bon livre. Mais alors, me dira-t-on, pourquoi vous y arrêter avec une sorte de complaisance ? — Parce qu'il n'est pas un bon livre, parce qu'il a eu sa vogue, sa faveur, son crédit même ; parce qu'il a été beaucoup lu et qu'il peut l'être encore, et ne l'être pas impunément ; parce que, si peu philosophique qu'il soit au fond, il a cependant apparence de philosophie, et que, sans avoir beaucoup d'admirateurs, il peut ne pas manquer de partisans.

Mais c'est assez de préambules, et, arrivant enfin au corps même de l'ouvrage, je vais suivre l'auteur dans l'examen de toutes les principales questions qu'il entreprend successivement de traiter.

Dans sa préface, il nous dit que l'objet qu'il se propose est non-seulement intéressant, mais neuf ; que c'est l'esprit considéré d'une manière plus complète qu'il ne l'a été avant lui ; que quelques-unes de ses idées paraîtront peut-être hasardées, mais qu'on doit se rappeler que ce n'est souvent qu'à la hardiesse des tentatives qu'on doit la découverte des plus grandes vérités.

N'est-ce pas beaucoup annoncer, beaucoup promettre que d'avancer de telles prétentions ? Et quelle grande nouveauté, quelle grande vérité y a-t-il à soutenir, ce qui est le fond du livre, que toutes nos idées viennent des sens ; que toutes nos actions se ramènent à l'intérêt ; et que l'esprit est un effet de l'éducation plutôt qu'un don de la nature ? Le neuf, si neuf il y a, n'est ici que faux ou problématique, pour rappeler le mot de Voltaire.

Dans son premier discours, recherchant ce qu'est l'esprit en lui-même, il commence par le définir et lui marquer deux principales acceptions : c'est, selon lui, l'effet de la faculté de penser, c'est-à-dire l'assemblage des pensées d'un homme, ou la faculté même de penser. Pour savoir, par conséquent, ce qu'est l'esprit dans l'un comme dans l'autre sens, il faut connaître quelles sont les causes productrices de nos idées. Or, ces causes sont deux puissances passives : l'une, celle de recevoir les impressions que font sur nous les choses extérieures, c'est la sensibilité physique ; l'autre, celle de conserver ces impressions, c'est la mémoire, qui n'est qu'une sensibilité continuée, mais affaiblie.

Ces puissances ne nous fourniraient cependant qu'un petit nombre d'idées si elles n'étaient jointes en nous à

une certaine organisation extérieure, qui fait notre supériorité. « Si la nature, dit Helvétius dans un passage resté célèbre, au lieu de mains et de doigts flexibles, eût terminé nos poignets par un pied de cheval, qui doute que les hommes sans art, sans habileté, sans défense contre les animaux, tout occupés du soin de pourvoir à leur nourriture et d'éviter les bêtes féroces, ne fussent encore errants dans les forêts, comme des troupeaux fugitifs (p. 121). » Sur quoi un excellent juge a dit ce mot : Je n'en doute pas, en effet, si une partie des hommes étaient des chevaux, les autres monteraient dessus [1]. Sur quoi Voltaire a dit aussi : « Ce n'est pas parce que les singes ont les mains différentes des nôtres qu'ils ont moins de pensées, car ils ont leurs mains comme les nôtres. »

Il est vrai que, si Helvétius rencontre ici de tels adversaires, il a pour soutien Diderot, qui ne lui est pas, au reste, comme nous le verrons et comme je l'ai déjà montré, aussi favorable sur d'autres points et qui, ici même, l'expose et le traduit en de tels termes qu'il finit par en faire involontairement la critique. En effet, voici comment il s'exprime :

« Allongez à un homme le museau ; figurez-lui le nez, les yeux, les dents, les oreilles comme à un chien ; couvrez-le de poil, mettez-le à quatre pattes, et cet homme, fût-il un docteur en Sorbonne, ainsi métamorphosé, fera toutes les fonctions d'un chien : il aboiera au lieu d'argumenter, il rongera des os au lieu de résoudre des sophismes ; son activité principale se ramassera vers l'odorat ; il aura presque toute son âme dans le nez et il suivra un lapin ou un lièvre à la piste, au lieu d'éventer un athée ou un hérétique. D'un autre côté, prenez un chien,

1. M. Villemain.

dressez-le sur les pieds de derrière, arrondissez-lui la tête, raccourcissez-lui le museau, ôtez-lui le poil et la queue, et vous en ferez un docteur réfléchissant profondément sur les mystères de la prédestination et de la grâce. Si l'on considère, poursuit Diderot, qu'un homme ne diffère d'un autre homme que par l'organisation, et ne diffère de lui-même que par la variété qui survient dans ses organes, si on le voit balbutiant dans l'enfance, raisonnant dans l'âge mûr, balbutiant de rechef dans la vieillesse, et tel qu'il est dans l'état de santé, de maladie, de tranquillité et de passion, on ne sera pas éloigné de ce système. »

Il se peut, mais ce ne sera pas du moins la manière dont le présente Diderot qui nous en rapprochera ; car il n'était guère possible d'en mieux faire saillir la flagrante témérité.

Dans la suite de ce premier discours, Helvétius s'attache à montrer que la sensibilité physique et la mémoire, ou, pour mieux dire, la sensibilité seule, produit toutes nos idées, puisque la mémoire n'est que la sensation et que se souvenir n'est proprement que sentir (p. 130) ; tout comme apercevoir des ressemblances et des différences ou juger ; ce qu'il essaye de démontrer par différents exemples. Et de cette explication de nos idées et de nos jugements, passant à ce qui les rend faux, il en indique trois causes : la passion, l'ignorance et l'abus des mots.

Les passions nous trompent, parce que, au lieu de nous laisser voir toutes les faces des objets, elles ne nous permettent que d'en considérer une ; c'est ce que marque bien ce mot d'une femme à son amant, dit Helvétius : « Ah ! perfide, tu ne m'aimes plus ; tu crois plus à ce que tu vois qu'à ce que je te dis (p. 138). » Nous errons par ignorance, quand, faute d'étude et de mémoire,

nous ne savons ou ne nous rappelons pas tous les faits dont nous avons à juger. C'est à quoi nous sommes exposés dans toutes les questions un peu difficiles, comme par exemple celle du luxe. Et ici se place cette longue dissertation sur le luxe qui est sans proportion avec le reste du discours (de la p. 139 à la p. 158). La troisième cause d'erreur est l'abus des mots, dont l'auteur essaye de rendre compte en insistant plus particulièrement sur les mots *matière*, *espace*, *infini*, *liberté*, de manière à en tirer des inductions favorables à l'hypothèse sensualiste. Vers la fin du discours il cite Malebranche et lui attribue le traité de la *Prémotion physique*, erreur que relève Voltaire et qui rentre dans la classe de celles qu'on ne peut rapporter ni aux passions ni à l'abus des mots.

Du reste, dans tout ce début de son ouvrage, Helvétius n'est visiblement qu'un disciple, mais un disciple à outrance, et sans en être plus fort, de Locke, dont il profite peu et dont il abuse beaucoup.

Maintenant dois-je passer en revue toutes les opinions particulières qu'Helvétius introduit ici incidemment, telles que sa négation de la liberté, son doute, si ce n'est pis, sur la spiritualité de l'âme ; son affirmation de l'activité, et par suite de la sensibilité de la matière, sa manière de ramener l'espace à la matière, qu'il est fort porté à admettre seule, et enfin sa disposition passablement sceptique à ne reconnaître de vérités que celles que nous livre la sensation ? Je ne le pense pas ; ce serait, me laissant gagner aux procédés de mon auteur, courir sur ses pas d'une digression à une autre, traiter de mille choses diverses épisodiquement, et compliquer ainsi sans méthode une étude déjà assez embarrassante en elle-même. Je préfère élaguer, simplifier, négliger l'accessoire pour m'attacher au principal, et m'en tenir à ce

qui est proprement et éminemment l'objet même du livre.

Dans cette vue je n'ai donc pas à m'étendre davantage sur l'analyse du premier discours; il me reste à l'apprécier dans ce qu'il renferme d'essentiel.

Et d'abord que signifie cette étrange doctrine (la même au fond que celle que plus tard il soutiendra au sujet de l'éducation et qui consiste à dire que tout homme est capable de toutes choses, au moyen des circonstances dans lesquelles on le place), que signifie, dis-je, cette doctrine de l'assimilation possible de l'homme avec la brute? C'est qu'il n'est lui-même rien de précis en nature, mais qu'il devient et se fait tout, selon le concours des causes qui agissent sur lui; qu'il n'est de première institution ni ceci ni cela, ni une chose ni une autre, rien de déterminé et de fixe, mais une simple aptitude, une puissance vague, une table rase en un mot sur laquelle tout peut indifféremment s'imprimer et se peindre, c'est-à-dire qu'en lui le dedans est livré tout entier et sans résistance au dehors, prêt à en tout recevoir, à se plier docile et souple à toutes les impressions qui lui en viennent; de sorte que dans chacun de nous il y a de tout également, ou plutôt il n'y a rien et qu'on y peut tout mettre, y compris le cheval, et même si l'on veut l'autruche, et pourquoi pas la carpe, et la plante et la pierre, puisque nous n'avons, par hypothèse du moins, nulle constitution fixée, nulle destination marquée : système qui, généralisé, revient à dire qui tout est dans tout, tout animal dans chaque animal, toute plante dans chaque plante, tout minéral dans chaque minéral, et bien plus que le minéral à son tour est dans la plante, et la plante dans l'animal, et qu'ainsi tout au fond ne fait qu'un et ne devient divers que par évolution et développement.

Or, que penser de ce système?

Bonnet, de Genève, a dit, par allusion au passage d'Helvétius que j'ai cité plus haut : « Le cerveau du cheval répond à sa botte ; et quand même on détruirait l'organisation du pied du quadrupède, la botte subsisterait encore dans le *sensorium* ou le cerveau, ce qui empêcherait le cheval de devenir homme. » Cette juste remarque nous met sur la voie de quelques réflexions qui, je l'espère, laisseront peu de crédit à l'opinion d'Helvétius.

Il y a une grande loi de zoologie en vertu de laquelle ce que suppose Helvétius est tout simplement impossible; cette loi est celle de la corrélation des organes, à laquelle il faut joindre celle de leur subordination, dont je dirai aussi un mot. Cette première loi veut que les organes dont les animaux sont pourvus soient tellement faits les uns pour les autres, se correspondent et s'entretiennent tellement qu'ils forment entre eux un tout, un ensemble, une composition qui n'a rien d'arbitraire, et ne se prête ni à de certaines additions ni à de certains retranchements. En sorte que, comme le dit un physiologiste éminent [1], les combinaisons organiques ne sont pas libres ; tous les rapports y sont déterminés nécessairement. Certaines parties s'appellent et d'autres s'excluent. Il y a des combinaisons impossibles ; et il y en a de nécessaires. Toutes les complications imaginables n'existent pas, puisqu'il y a des combinaisons impossibles ; ni toutes les simplifications, puisqu'il y a des combinaisons nécessaires. Comme exemples de cette loi on peut citer le rapport des organes de la respiration avec ceux du mouvement ; celui de ces mêmes organes avec ceux de la digestion ; celui des organes de la digestion elle-même avec les appareils extérieurs destinés à la nutrition. Ainsi,

1. Flourens.

ce n'est pas par hasard que des dents tranchantes conviennent avec un estomac simple; et des dents plates avec un estomac multiple; un animal carnassier a nécessairement des dents tranchantes, un estomac simple, des doigts divisés et mobiles pour saisir sa proie, et jusque dans le cerveau une disposition qui le pousse à se nourrir de chair.

Et non-seulement il y a corrélation entre les organes, mais il y a subordination des uns à l'égard des autres. Les organes de la locomotion sont subordonnés à ceux de la digestion, ceux de la circulation à ceux de la respiration, et tous à ceux du système nerveux. Aussi, la forme du système nerveux détermine celle de tout l'animal, et la raison en est simple; c'est qu'en principe le système nerveux est tout l'animal et que les autres n'y sont joints que pour le servir et le seconder. Dans l'homme, par exemple, l'encéphale se compose de trois parties : le cerveau proprement dit, siége exclusif de l'intelligence; le cervelet, siége de la force qui détermine et règle le mouvement; la moelle allongée, siége de celle qui produit la respiration. Or, l'encéphale dans sa composition décide du reste de l'organisation, et il implique tout un ordre d'appareils à son usage, qui fonctionnent sous sa dépendance et répondent à ses besoins.

Telle est dans sa généralité la double loi qui préside à l'économie animale.

Si maintenant, cette double loi sous les yeux, on veut juger avec quelque rigueur l'opinion d'Helvétius, il ne sera pas difficile d'en saisir le défaut et, j'ajoute, le ridicule. Ainsi on peut lui dire : Vous pensez qu'en donnant au cheval les mains de l'homme on lui en donnera l'esprit. On ne lui en donnera rien, on le réduira seulement à l'impossibilité de vivre comme cheval. Pour en faire quelque chose comme l'homme, il faudrait d'abord lui en

prêter l'âme; puis avec l'âme le cerveau, qui n'est pas dans l'homme ce qu'il est dans le cheval; et avec le cerveau ce qui en est une dépendance, ses divers instruments d'action ; il faudrait défaire le cheval d'un bout à l'autre, et le faire homme de toute pièce ; alors en effet il pourrait être intelligent comme l'homme ; car il ne serait plus le cheval, il serait l'homme, il serait le cheval fait homme.

Mais supposer qu'en lui prêtant simplement les mains de l'homme on lui en prêterait la pensée, c'est supposer qu'en lui attribuant aussi par une autre combinaison les griffes du tigre ou du lion on en ferait un lion ou un tigre; on n'en ferait qu'une impossibilité, impossibilité du même genre que celle qui consisterait à convertir l'oiseau en poisson en lui donnant des nageoires, ou le poisson en oiseau en lui donnant des ailes. On ne renverse pas ainsi l'ordre de la nature, on ne franchit pas par caprice les lignes sévères qu'elle a tracées entre ses domaines vraiment distincts ; on ne confond pas l'œuvre de Dieu, on ne la défait pas et on ne la refait pas à plaisir, et si on la peut modifier dans ce qu'elle a d'accidentel, elle résiste et demeure stable dans ce qu'elle a d'essentiel. Les essences ne changent pas, elles ne se transforment pas les unes dans les autres, celle de l'animal dans celle de la plante, celle de la plante dans celle de la pierre et réciproquement : et non-seulement elles subsistent également dans les différents ordres de chaque règne ; mais il y a, pour me servir ici des termes de la science, des embranchements, des circonvallations et comme des sauts, qui empêchent que tout animal puisse devenir un autre animal, toute plante une autre plante, toute pierre une autre pierre et réciproquement. Ni tout ne se tire de tout, ni tout ne se ramène à tout. S'il en était autrement, la création ne serait que confusion, et le créateur ne

serait rien moins qu'ordonnateur. Dans l'incréé comme dans le créé tout serait en puissance, et rien jamais en acte, c'est-à-dire que rien n'y serait défini, établi et durable, et que tout y serait incertain, mobile et passager; d'où suivrait, avec un monde qui ne serait rien de déterminé, un Dieu qui n'aurait pas plus de caractère ; un monde où tout pourrait indistinctement se faire, et un Dieu disposé lui-même à tout laisser se faire, un Dieu et un monde vagues au lieu d'un Dieu et d'un monde précis ; un Dieu bien près de n'être rien, tant il serait vide d'attributs, et un monde qui ne serait proprement aucune chose, tant il porterait peu de marques d'ordre et de stabilité ; un Dieu neutre et indifférent qui laisserait aller et comme s'écouler une création toute d'aventure, et un monde en tout point digne d'une telle origine ; en un mot, un Dieu qui ne serait pas le bien, et un monde qui ne serait pas une bonne chose, tels seraient le Dieu et le monde du système que je combats; serait-ce encore le vrai Dieu ? Serait-ce le vrai monde ? Le lecteur en jugera, il jugera par conséquent si Helvétius, qui dans sa théorie ne va pas jusque-là, mais y tend nécessairement, en est plus fort sur le point auquel il s'est borné.

Du reste, et pour finir par une dernière remarque sur ce discours, je rappellerai que quand l'auteur y enseigne que la sensibilité physique est la cause productrice de l'esprit ou des idées, il entend par là que c'est une seule et même faculté, la perception externe, qui produit toutes nos idées, et que cette faculté appartient aux organes.

Or, après tout ce qui a été objecté avec grande raison à une telle doctrine, je n'ai pas besoin de démontrer, et il me suffit d'affirmer que, si nous n'avons en effet qu'une faculté pour tout connaître, cette faculté n'est pas la perception externe, laquelle n'est dans l'âme que le pouvoir

limité de connaître les choses sensibles, mais l'intelligence ou l'entendement, pris dans toute sa généralité, et capable par là même de toute espèce d'idées, quels qu'en soient les objets ; il me suffit en outre d'affirmer que cette faculté n'appartient pas à la matière, parce que la matière ne pense pas, ne connaît pas, n'agit pas, parce que, en un mot, elle n'est pas l'âme et n'en a pas les attributs.

Il n'y a rien eu à cet égard d'opposé aux divers auteurs, partisans du même système, qui ne puisse l'être également à Helvétius lui-même ; et en particulier il n'y a pas un des arguments dont j'ai fait usage contre De la Metterie, d'Holbach et Diderot qui ne fût ici à sa place. Je ne les reproduirai donc pas, je me contenterai d'y renvoyer ; j'y joindrai seulement une observation : Helvétius affecte de ne pas vouloir prononcer sur la question de la spiritualité de la substance qui pense ; mais il ne l'en résout pas moins dans le sens matérialiste, d'abord parce que c'est à la sensibilité physique qu'il rapporte toutes les idées, ensuite parce qu'il ne reconnaît, en conséquence, que des idées sensibles ou relatives aux corps. On peut même dire qu'Helvétius est, à un certain point de vue, plus matérialiste qu'un autre ; car, comme c'est surtout aux organes de la vie de relation, aux mains et aux pieds, par exemple, qu'il attribue le grand rôle dans la production des idées, il est certainement par là plus grossier dans son système que ceux qui, avant tout, font honneur de cette fonction supérieure au plus intime, au plus délicat, au premier de nos organes, à la maîtresse pièce de la machine, en un mot au cerveau ; ceux-là du moins sont plus prêts à mieux entendre et à mieux expliquer le mécanisme et le jeu de l'instrument de la pensée.

Quoi qu'il en soit, je n'ai plus à discuter le principe

d'Helvétius ; et comme il n'est en outre, dans ce premier discours, aucun point de quelque importance que j'aie encore à examiner, je passe au deuxième, sur lequel je serai, je dois en avertir, beaucoup plus long, si bien même que j'ai besoin d'une sorte de préface pour indiquer et justifier à la fois le travail étendu dont il sera pour moi le motif et l'occasion.

DEUXIÈME DISCOURS.

Le sujet de ce discours est la doctrine de l'intérêt ; or, au fond de cette doctrine il y a une théorie de l'amour. Il s'agira d'apprécier cette théorie, et, pour la mieux apprécier, d'en proposer une autre, à l'aide de laquelle on puisse plus exactement la discuter et la contrôler.

A cette fin certains développements me paraissent indispensables, et c'est là précisément ce qui m'embarrasse et m'arrête, et par suite exige quelques explications.

Je l'avoue, je ne puis consentir à ne voir dans l'histoire de la philosophie que cette histoire elle-même ; j'y vois de plus et avant tout la philosophie proprement dite. L'histoire comme moyen, et la philosophie comme but ; l'histoire pour commencer, et la philosophie pour terminer ; l'une comme exercice, préparation et forte discipline de l'intelligence ; l'autre comme progrès ultérieur, forme plus avancée et œuvre finale de la pensée : voilà quel est à mes yeux leur rapport véritable. L'histoire pour l'histoire, et sans regard à la philosophie, sans aucun dessein philosophique, aurait encore son intérêt, celui qui s'attache à l'étude de toute doctrine de quelque valeur dans le passé. Mais elle n'aurait plus son mobile le plus élevé et le plus puissant, celui qui naît de la vérité à connaître en elle-même, à rechercher et à saisir par nos propres

réflexions. Qu'est-ce au fond, et dans son essence, que l'histoire de la philosophie ? un long et fécond commerce avec les plus éminents des esprits qui se sont appliqués à la connaissance de Dieu, de soi-même et du monde. Or, comment vivre longtemps dans cette forte intimité sans essayer à son tour de mettre de tels exemples à profit, sans tenter, dans la mesure d'une sage indépendance, de faire aussi pour sa part acte de libre raison et de philosophie ? Comment rester toujours à l'état de critique et ne pas aspirer, si modestement qu'on s'y porte, à celui de penseur ? En tout l'histoire est une école ; en philosophie, elle doit être une école de philosophie ; le serait-elle, en effet, si on se bornait à y apprendre ce que d'autres ont pensé, sans jamais s'y exciter à penser par soi-même ? Un peu de philosophie au terme de l'histoire n'est certainement pas un excès, et la maxime qui dit : Non l'histoire pour l'histoire, mais l'histoire pour la philosophie, n'est certes pas une témérité ; il faudrait bien plutôt y voir l'expression d'une sagesse qui ne se confie qu'après épreuve en elle-même.

Si ce peu de mots suffisent pour protester contre l'opinion qui tiendrait à faire de l'histoire de la philosophie une œuvre d'érudition et nullement de philosophie, j'aurai maintenant moins mauvaise grâce à annoncer qu'après avoir exposé et discuté la théorie de l'amour contenue dans le deuxième discours du livre *de l'Esprit*, j'aurai à en proposer moi-même une autre, sous la forme d'une solution à cette double question : Qu'est-ce qu'aimer, et qu'aimons-nous ?

Je commencerai par faire remarquer, dans ce deuxième discours, un grand défaut de composition, dont on n'a peut-être pas toujours été assez frappé. L'auteur n'y veut, en principe, établir que cette thèse, savoir : « Que l'esprit, ce sont ses termes, ne s'estime que par l'intérêt

qu'on y trouve ; » mais il y en mêle incidemment une autre, qui est que la vertu ne s'estime également que par l'utilité qu'elle procure. Or, contre ce que lui commandaient l'ordre naturel de ses pensées et la fidélité à son premier dessein, il finit par donner à celle-ci, comparativement à celle-là, un tel développement et de telles proportions, qu'il la fait insensiblement passer du second plan sur le premier, et que, pour des yeux même assez attentifs, il peut sembler, en dernière fin, que ce qui l'occupe avant tout, c'est la doctrine de l'intérêt dans son acception la plus générale et la plus commune, et non l'application, on peut le dire, singulière, qu'il en fait à l'appréciation des qualités de l'esprit. Or, c'est là évidemment une confusion, un défaut de composition, je le répète, qu'il importe de relever.

Que, pour s'en convaincre en effet, on veuille bien suivre l'auteur dans le long parallèle qu'il institue, point par point, entre les deux termes qu'il compare, entre l'esprit et la probité, et on n'aura pas de peine à reconnaître qu'il tend constamment à y faire prédominer celui-ci sur celui-là, et à développer sans proportion ce qui se rapporte à l'un aux dépens de ce qui touche à l'autre.

Ainsi, il veut d'abord montrer que, dans les relations les plus particulières, dans celles qui constituent la société d'homme à homme, « chacun donne le nom d'esprit à l'habitude des idées qui lui sont utiles, comme instructives ou agréables. » Or, dans cette vue, que fait-il ? il entre dans de longues explications pour prouver qu'il en est de même de la probité, considérée dans de semblables relations, et qu'elle aussi, « chacun ne l'appelle dans autrui que l'habitude des actions qui lui sont utiles ; » et, à ce sujet, sentant bien que cette proposition ne saurait aller toute seule, il ajoute : « Il y a, il est vrai,

quelques hommes auxquels un heureux naturel, un désir vif de la gloire et de l'estime inspirent pour la justice et la vertu le même amour que la plupart des hommes ont pour la richesse et la grandeur (p. 180). » Mais la classe la plus nombreuse ne donne le nom d'honnêtes qu'aux actions qui lui sont personnellement utiles. Un juge absout un coupable, un ministre élève un sujet indigne ; l'un et l'autre sont justes aux yeux de leurs protégés (p. 182) ; il n'y a même point de crimes qui ne soient mis au rang des actes honnêtes par les personnes auxquelles ces crimes sont utiles. « On obéit toujours à son intérêt, et l'on juge de toutes les actions en conséquence. » Si l'univers physique est soumis aux lois du mouvement, l'univers moral l'est à celle de l'intérêt, ou à cette espèce de gravitation de soi sur soi, comme l'appelle d'Holbach, à laquelle chacun cède.

Avant d'aller plus loin, et sans discuter encore cette théorie d'Helvétius, il convient néanmoins de noter ici l'espèce d'exception qu'il y fait en passant, et sans qu'elle semble à ses yeux tirer à conséquence, lorsqu'il parle de ces hommes qui ne sont pas conduits par l'intérêt, et recherchent la justice et la vertu par un autre motif que celui de l'utile. Il y a donc, peut-on lui demander, de la justice et de la vertu indépendamment de l'utile ? Il y a donc, dans le cœur humain, une autre règle de détermination, un autre principe de conduite que l'intérêt personnel ? Mais alors que devient cette prétendue loi du monde moral, cette espèce de gravitation d'un autre ordre, qui, comme celle qui pousse les corps, doit être universelle ? Est-ce encore une loi ? Du reste, à quoi tend tout ce raisonnement ? A conclure, par suite de l'analogie établie en principe par l'auteur entre la probité et l'esprit, que l'esprit n'a pareillement de mesure d'appréciation que l'intérêt qu'il présente. D'où, pour prendre

un de ces exemples trop familiers à Helvétius, et que lui reproche Voltaire, l'estime qu'on doit faire de Marcel, le maître de danse, de Ninon et de la Lecouvreur, à cause de leurs pensées, qui, traduites en actes, ici en galanteries, là en belles façons, ont droit, aux yeux de l'auteur, à être jugées avec faveur ; ces personnes ont leur utilité dans le plaisir qu'elles procurent. « De sorte que, comme le dit encore Helvétius, pour estimer les idées d'autrui il faut être intéressé à les estimer. »

Ce n'est pas qu'il n'y ait, reprend-il, comme au sujet de la probité, quelques hommes amis du vrai, quelques philosophes, quelques jeunes gens qui estiment avant tout les idées vraies et lumineuses ; mais le plus grand nombre fait autrement, et, en matière d'idées comme en matière d'actions, règle son jugement sur son intérêt. « Car il y a pour nous nécessité de n'estimer que nous dans les autres (p. 195). » Mais s'il y a une telle nécessité, peut-on répondre à son tour, pourquoi certains hommes, au dire même de l'auteur, y échappent-ils ? pourquoi ont-ils une autre mesure d'appréciation ? quelle est encore ici cette nouvelle exception, qui tourne évidemment contre la théorie dont il s'agit ? Elle ne l'arrête cependant pas ; et, reproduisant sa thèse sous un aspect ou plutôt à un degré nouveau, il essaye de prouver qu'il en est de l'esprit, par rapport à une société plus étendue, comme à l'égard de celle de particulier à particulier ; et, dans ce but, il revient à son procédé habituel de la comparaison de l'esprit avec la probité, à laquelle il fait toujours, dans ses développements, la part beaucoup plus large.

Qu'estime une société, qui, sans être encore publique, n'est plus cependant tout à fait privée, dans la conduite et les actions d'autrui ? l'intérêt qu'elle y trouve. Seulement, quand elle est animée de vues trop limitées, trop

personnelles, au lieu de considérer l'intérêt le plus général, c'est un intérêt plus borné qu'elle consulte et écoute; en quoi elle se trompe et se fait illusion. « Aussi, le moyen, dit Helvétius, d'échapper aux séductions des sociétés particulières, et de conserver une vertu inébranlable au choc des intérêts particuliers, est de prendre dans toutes ses déterminations conseil de l'intérêt public (p. 210). »

Prendre conseil de l'intérêt public ! qu'est-ce à dire ? D'abord y a-t-il un autre intérêt que l'intérêt privé, et la prétendue publicité dont il s'agit ici n'est-elle point simplement une affaire de chiffres, qui ne signifie autre chose, sinon qu'un plus ou moins grand nombre d'individus ont chacun en particulier le même intérêt personnel ? Ensuite, qu'est-ce dans ce cas que consulter l'intérêt public? N'est-ce pas uniquement regarder si son intérêt propre est celui du grand nombre, et ne faire état de celui-ci qu'autant qu'il convient avec celui-là, qui seul vaut par lui-même et doit prévaloir sur tout le reste? En d'autres termes, l'utile pour soi avant tout, pour soi seul, s'il y a lieu ; pour soi et pour autrui, si on y trouve son avantage; comme aux dépens d'autrui, si on y a profit : n'est-ce pas là en abrégé toute la morale d'Helvétius? morale toute d'intérêt, et de cet intérêt qui se réduit à la satisfaction de la sensibilité physique, doctrine d'égoïsme et de sensualisme, aux préceptes de laquelle il ne mêle de loin en loin des maximes d'un autre caractère que pour nous donner ou se donner le change, et se soulager par une inconséquence des suites fâcheuses de ses principes, qui doivent parfois lui peser.

Mais ce n'est là qu'une remarque que je jette en passant, pour revenir à la suite de mon analyse. Plus tard je la reprendrai et y insisterai plus expressément.

Si dans les sociétés particulières on n'estime la probité

que par l'utile, on n'y fait pas, poursuit l'auteur, d'autre appréciation de l'esprit. En veut-on des exemples, mais j'avertis que je choisis, je ne pourrais tout citer : Un Fakir, dans une société de sybarites, serait regardé avec cette pitié méprisante que des âmes sensibles et douces ont pour un homme qui perd de tels plaisirs en vue de biens imaginaires. Une femme galante trouve peu d'accueil parmi des prudes, et réciproquement ; les géomètres ont plus d'estime pour les physiciens que pour les poëtes ; d'ordinaire on plaît dans le monde, non en approfondissant aucune matière, mais en voltigeant incessament de sujet en sujet ; et en général dans chaque société l'intérêt personnel est l'unique règle d'appréciation des mérites de l'esprit.

Et ce qui est vrai de l'esprit, considéré par rapport à des sociétés particulières, l'est également de l'esprit par rapport à cette société générale qui s'appelle le public. Le public, lui aussi, juge des idées par leur utilité, comme au reste de la probité.

Cependant Helvétius pense avec Duclos que, dans certains cas, c'est non-seulement à l'utilité d'un art, mais à sa difficulté, à sa nouveauté, à d'autres circonstances et surtout à ses moyens d'exprimer la beauté qu'on accorde son estime. N'est-ce pas encore là une exception, de laquelle il résulte qu'en esthétique comme en morale, après une première règle de jugement, qui est l'utile, on en propose une autre, qui est le juste ou le beau.

Enfin l'auteur envisage l'esprit et la probité par rapport aux siècles et aux peuples divers, mais en commençant par la probité, et en s'y arrêtant beaucoup plus, comme si c'était le sujet principal, dont il eût à traiter : toujours le même vice de composition.

Il avance donc que « dans tous les siècles et dans tous les pays, la probité ne peut être que l'habitude des

actions utiles à sa nation (p. 274); » et, pour le prouver, il examine deux opinions, dont l'une consiste à considérer la vertu comme relative, et l'autre comme absolue, et il partage la première; ce qui l'y détermine, ce sont des faits, tels que le vol permis à Sparte, le meurtre des vieillards autorisé parmi les sauvages, différentes coutumes qui, toutes révoltantes qu'elles paraissent, ont cependant été, en certains temps et en certains pays, approuvées (p. 280).

La conclusion est que la probité ou la vertu varie selon les idées que l'on se fait du bonheur, dont la vertu n'est que le désir (p. 283). Elle lui paraît évidente; cependant, pour mieux l'appuyer encore, il croit devoir distinguer entre la vertu de préjugé et la vertu véritable. La première est celle qui ne conduit pas au bonheur public, et toutefois, chez la plupart des nations, elle est plus honorée que l'autre. — Mais alors, peut-on faire remarquer à l'auteur, ce n'est donc pas par l'intérêt que ces nations l'estiment, et alors aussi que devient cette prétendue règle de jugement des actions que l'on donne comme universelle ? — Du reste, est vertu de préjugé celle, par exemple, des bramines, avec leurs bizarres superstitions; celle des prêtresses de l'île de Formose, et celle des peuplades du Congo, vendant leurs parents ou leurs enfants. — Toujours même objection : si, dans tous ces usages, on trouve son utilité ou son plaisir, n'est-on pas justifié par là même? Et, quand on nous rapporte, avec une complaisance qui n'est ni de bon goût ni de bonne compagnie, qui même semble parfois d'un étrange relâchement, ce qui se fait à Tonquin, à Siam, dans l'Orient; quand on nous parle, dans le même sens, de l'amour grec, en prouve-t-on mieux ce qu'on appelle les vertus de préjugé; l'utilité, la sensualité, n'est-elle pas toujours là pour tout expliquer et tout légitimer. On a

beau dire ensuite qu'on n'a pas prétendu se faire l'apologiste de la débauche, mais seulement donner des notions plus nettes des deux espèces de vertus, et mieux faire connaître le mal pour en indiquer le remède, il n'y a pas moins, dans tout cet étalage de faits honteux, beaucoup d'inconvénients et fort peu de démonstrations. Qu'après nous avoir saturés de tels détails, et en être venu jusqu'à vanter l'utilité des femmes galantes pour l'emploi qu'elles font de leurs richesses, on déclame contre les moralistes qui *recommandent la modération* dans les désirs, que l'on cherche à les tourner en ridicule, et que l'on dise d'eux : « Rien de plus dangereux dans un État que ces moralistes hypocrites, qui, concentrés dans une petite sphère d'idées, répètent continuellement ce qu'ils ont entendu dire à leurs mies et recommandent la modérations des désirs.... Ils ne sentent pas que leurs préceptes, utiles à quelques particuliers, placés dans certaines circonstances, seraient la ruine des nations qui les adopteraient ; » il n'y a pas lieu de s'en étonner. Un moraliste du bel air, et qui n'écrit pas pour effrayer de ses sévérités un monde frivole et voluptueux, doit prendre en quelque pitié ces instituteurs des âmes simples et honnêtes, qui ont la petitesse de leur prêcher la modération dans les désirs, et, à la rigueur, le renoncement et le sacrifice ; et tout au plus peut-il condescendre jusqu'à leur conseiller de *substituer, dans leurs maximes, le langage de l'intérêt* à celui de leur étroite et quelque peu naïve sagesse ; ce qui n'empêche pas notre auteur, dans une de ses réflexions qui lui échappent parmi ses fréquentes contradictions, de s'écrier : « C'est par un oubli absolu de ses intérêts personnels qu'un moraliste peut se rendre utile à sa patrie (p. 310). »

Mais l'esprit à son tour, et toujours en parallèle avec

la probité, est aussi considéré par Helvétius relativement aux siècles et aux pays divers. On sait d'avance quel sera le résultat de ce nouvel examen : « L'estime pour les différents genres d'esprit dans chaque siècle est proportionnée à l'intérêt que l'on a de les estimer (p. 325). » « Le goût c'est l'intérêt (p. 335). » Comme nous l'avons déjà vu, même principe en esthétique qu'en morale ; l'utile en tout et par-dessus tout. Ainsi, comme prédicateur on préférait Menot et Maillard au XVI^e^ siècle, et Bourdaloue au XVII^e^ : affaire de goût, c'est-à-dire d'intérêt. Affaire de goût et d'intérêt encore que l'espèce de prédilection que l'on a eue pour Corneille au XVII^e^, et pour Racine au XVIII^e^. « Une certaine faiblesse de caractère, suite nécessaire du luxe et du changement arrivé dans nos mœurs, nous privant de toute force et de toute élévation dans l'âme, explique cette différence de penchants, de même que la préférence qu'on donne aux comédies sur les tragédies (p. 339). » Le beau n'est donc pas plus chose en soi que le bien : il n'est que ce que le fait l'utile, et l'utile, il ne faut pas l'oublier, n'est, dans la rigueur de cette doctrine, que ce qui touche et réjouit les sens, que ce qui satisfait la sensibilité physique. Avec la sensibilité physique pour sujet et pour juge, et l'utilité pour objet et chose à juger, faites, si vous le pouvez, de la critique ; faites cette haute application des plus délicates de nos facultés à la perception et au goût des plus exquises vérités de l'ordre spirituel et moral ; tentez cette impossibilité, et bientôt vous vous convaincrez que, réduits aux termes auxquels Helvétius vous enchaîne, avec les sens d'un côté, et ce qui plaît aux sens de l'autre, vous ne pourrez prononcer du beau que comme d'une saveur, d'une odeur, d'une couleur ou d'un son, et par cela qui seul juge de ces propriétés, par le palais, par l'odorat, la vue et l'ouïe ; c'est-à-dire que vous n'en prononcerez

plus et que vous vous bornerez tout au plus à dire, quand il vous arrivera de trouver certaines belles choses qui sont utiles, qu'elles valent par l'utilité, et non par la beauté. Ainsi, pour reprendre l'exemple même d'Helvétius, dans Corneille vous apprécierez, au sein des hautes régions où il emporte votre âme, non plus cette poésie supérieure et idéale qui vous ravit dans ce que votre cœur a de plus grand et votre raison de plus pur, mais cette propriété qu'il pourra, par accident, par une de ces rencontres où les choses les plus sublimes se joignent aux plus basses, avoir également, de vous rendre le corps plus dispos et de vous procurer un certain bien-être, et ce sera, avec lui, de l'hygiène que vous ferez et non de l'esthétique, non, j'oserai le dire, de cette religion de la grandeur dans la beauté, qui donne bien aussi une certaine santé, mais à l'âme, qu'elle purifie et sanctifie dans ses plus nobles parties, non au corps, auquel elle ne s'abaisse pas ou qu'elle ne touche que de loin. Ainsi encore, dans Racine, vous estimerez moins cette divine suavité d'inspiration et d'expression, qui n'est pourtant pas sans éclat et sans force, mais qui, avant tout, abonde en chants soutenus d'amour et de tendre harmonie, que cette vertu, si par hasard il l'a, de caresser votre mollesse, de flatter votre sensualité, d'être pour vous un objet de luxe, et un moyen raffiné de voluptueuses jouissances. Est-ce là du goût, est-ce là de la critique? Ce n'est que de l'économie politique appliquée à des choses dont elle n'est pas juge.

Ces observations, qui conviennent à ce qui précède, conviennent également à ce qui suit dans notre auteur. Il s'agit en effet de l'esprit envisagé par rapport aux différents pays. Or, c'est toujours chez lui la même règle d'estime proposée, et la même règle d'estime, selon nous, à rejeter. Il pense que ce genre d'esprit qu'on appelle

l'éloquence n'est si fort prisé, dans les pays républicains, que parce qu'il ouvre la carrière des richesses et des grandeurs. N'est-ce pas encore dire que, soit aux yeux de l'orateur, soit à ceux des auditeurs, ce don et cet art tout ensemble, cette puissance toute spirituelle qui s'adresse à l'intelligence par les idées, et au cœur par les passions, qui, dans son excellence et sa force, vaut avant tout par la vérité, et ce qu'il y faut de beauté pour toucher et persuader les âmes, n'est cependant, dans l'opinion des hommes, que chose de négoce, instrument de bien-être, objet qui se vend et s'achéte ni plus ni moins qu'une étoffe, qu'un bijou, qu'un meuble de luxe, que fabrique pour le gain un ouvrier intelligent, et que paye pour son plaisir un consommateur intéressé et souvent une dupe. Voilà tout le secret de cette espèce de production qu'on nomme l'éloquence; métier et marchandise, rien de plus, rien de mieux. Ainsi jugée et tarifée, l'industrie de la parole est-elle assez dégradée, est-elle assez méconnue, est-elle assez exclusivement vue par ses tristes et bas côtés? Et cependant, même lorsqu'il arrive que celui qui s'y livre la détourne de son noble et légitime but, et l'applique à des desseins qu'il ne saurait avouer, ne faut-il pas, s'il veut encore trouver ou conserver en lui quelque vertu de persuasion, qu'il ait, ne fût-ce qu'en passant, quelque généreuse conviction, quelque entraînante passion? Ne faut-il pas de même que ceux auxquels il parle recherchent, auprès de lui, autre chose qu'un amusement de l'oreille, qu'un plaisir des yeux, qu'un mensonge et qu'un jeu qui les flatte dans leur sensibilité physique? Que si l'orateur est vraiment l'orateur, c'est-à-dire l'homme d'une grande pensée et d'une vive émotion à rendre par un discours plein de clarté, d'ordre, de mouvement et de vie; et si ceux qui l'écoutent sont aussi des esprits inquiets d'une sainte cause, animés de géné-

reux sentiments, c'est un commerce sans doute aussi qui s'établit entre eux et lui, c'est un échange assurément, mais où rien ne se fait que d'âme à âme, et qui ne soit d'un côté raison, lumières supérieures et haute impulsion d'amour, et de l'autre, après plus ou moins de résistance et de lutte, foi, adhésion d'esprit et soumission de cœur. Où y a-t-il là place pour ce trafic honteux et ce métier sans pudeur qu'Helvétius se plaît à nous montrer dans les nobles travaux de l'éloquence?

Laissons-le donc dire; laissons-le expliquer, au même point de vue, d'autres dons de l'esprit, la clarté, l'agrément, la grâce et la légèreté dans les productions littéraires; qu'en toutes il voie pour fin le bien-être du lecteur, sa peine épargnée et sa paresse favorisée; qu'il réduise ainsi toute la critique à une sorte d'application de l'économie politique, nous n'avons plus, après ce qui vient d'être dit, à discuter, mais à constater cette conséquence nécessaire de la doctrine qu'il professe. Toutefois il serait difficile de se taire sur l'étrange réforme qu'il est, par la suite de ses idées, conduit à proposer pour l'éducation des femmes. Comme c'est à elles qu'il attribue le goût, fort répandu de son temps, pour les compositions frivoles, pour les romans et les historiettes; comme, à cause de l'influence qu'elles exercent, la grande affaire de leur vie est la galanterie, il croit qu'il y aurait un moyen, entre autres, de corriger cet abus: « Ce serait, je n'ai pas besoin d'avertir que je cite et même que je ne cite pas tout, de les débarrasser d'un reste de pudeur, dont le sacrifice les met en droit d'exiger le culte et l'adoration perpétuelle de leurs amants. » Les hommes en seraient plus indépendants, plus raisonnables et plus sages (p. 359).

Tout cela peut être conséquent, mais il faut avouer qu'il est malheureux d'être amené par la logique à de

telles propositions, et qu'en venir à demander pour la sagesse et l'indépendance, entendez la plus libre jouissance de l'homme, l'avilissement de la femme, c'est se laisser pousser par le raisonnement à de bien étranges excès. Ainsi, ce n'était pas assez d'avoir été entraîné à flétrir dans notre esprit la poésie, l'éloquence et les lettres, il fallait encore en venir à retirer tout respect à celles qui y ont tant de droit et en ont tant de besoin.

Helvétius n'a compris, au moins par son système, ni ce qu'elles valent, ni ce qu'elles exigent; et si j'avais, à cet égard, à lui donner une leçon, je la lui donnerais simple et courte, et je l'emprunterais à un auteur qui a bien aussi ses excès de doctrine, mais qui les tempère ou y échappe par cette intelligence venue du cœur, à laquelle se révèlent les bonnes et saintes choses; M. de Maistre, écrivant à sa fille, lui dit, dans l'effusion de ses conseils et de sa tendresse de père : « Le grand honneur est de faire des hommes, et c'est ce que les femmes font mieux que nous. » Et ailleurs encore : « Les femmes ne font aucun chef-d'œuvre (il s'agit de ceux de l'esprit) en aucun genre... mais elles font quelque chose de plus grand que tout cela; c'est sur leurs genoux que se forme ce qu'il y a de plus excellent dans le monde, un honnête homme et une honnête femme; c'est le plus grand chef-d'œuvre du monde. » Or, je le demande, est-ce de la femme avilie et *débarrassée*, comme le dit Helvétius, *d'un reste de pudeur*, que viendra à l'enfance pour la soutenir, l'élever, la conduire de l'état d'innocence à celui d'honnêteté, cette vigilance, cette pureté, cette religion dans l'amour qui fait la digne et vertueuse mère? En perdant le respect qu'elle se doit à elle-même, elle aura perdu également celui qu'elle doit à son enfant, et ce ne sera plus en lui une âme, une créature raisonnable, que,

dans son peu de retenue, son peu d'estime pour elle-même, et, par suite, son mépris de la nature humaine, elle se croira appelée à former; ce sera un animal de son sang qu'elle aura conçu et mis au monde sans pieuse sollicitude, et même sans tendresse. Car il faut la pudeur au cœur de la femme pour y développer et y conserver toutes les autres vertus; c'en est le parfum et à la fois le principe vivifiant; de la part de celle qui n'a pas ce sens inquiet, timide, exquis et gracieux tout ensemble de l'honnête, n'attendez pas les délicatesses de conscience et la pureté de sentiment de la fille, de l'épouse et de la mère, et craignez bien des oublis et bien des abaissements. Ce n'est pas sur ce modèle et à cette fin que Dieu a fait la compagne de l'homme.

Mais il est temps d'en finir avec l'analyse de ce discours, et de constater, en dernier lieu, que l'auteur, en considérant l'esprit comme la probité par rapport à l'univers, ne voit pas, pour en juger sous ce nouvel aspect, d'autre mesure que celle qu'il a constamment appliquée, c'est-à-dire l'intérêt. Ainsi, il pense que s'il existait une probité qui s'étendrait à l'univers, elle ne serait que l'habitude des actions utiles à toutes les nations; mais il n'y croit pas, et il admet tout au plus, à cet égard, des intentions et des vœux. Il n'en est pas de même de l'esprit, qui peut, en se composant d'idées utiles à tous les hommes, avoir ce caractère de généralité. C'est ainsi que dans Homère, Virgile, le Tasse et Milton on trouve des pensées qui plaisent dans tous les temps, dans tous les lieux et à tous les hommes. Si donc, dans ce cas comme dans tous les autres, il y a un dispensateur de l'estime des hommes, nul doute que ce ne soit l'intérêt. En sorte que de tout point, en matière d'idées comme en matière de mœurs, ce qu'on estime, ce qu'on doit estimer, c'est uniquement l'utile. Telle est la conclusion générale de

l'auteur, suite et résumé de toutes les conclusions particulières auxquelles il est successivement parvenu.

Cette conclusion, je la combattrai; mais, je me hâte de le dire, ce sera plutôt en la partie qui regarde la probité qu'en celle qui touche proprement à l'esprit, car quoique, dans l'ordre de composition tel que se le propose Helvétius, ce soit évidemment celle-ci qui ait le pas sur celle-là, dans l'ordre d'importance, c'est au contraire la seconde qui l'emporte sur la première; la preuve en serait, s'il la fallait, dans le soin avec lequel la plupart des auteurs, que j'aurai par la suite l'occasion de citer, se sont bornés dans leurs critiques à ce point de doctrine. Je ne ferai pas autrement qu'eux; je m'attacherai, avant tout, à discuter et à apprécier le principe de l'intérêt, tel que le professe Helvétius lorsqu'il l'applique aux actes et aux habitudes de la vie morale, et je m'en tiendrai, pour le reste, aux remarques particulières que j'ai pu mêler çà et là au cours de mon analyse. Je vais donc examiner, pour la juger, dans ce qu'elle a de plus général, cette théorie définie comme elle vient de l'être; mais, avant, je laisserai parler des écrivains dont l'intervention dans cette discussion ne sera certainement pas inutile.

Dans la pratique, parce que nous sommes faibles, parce que nous sommes tentés, parce que souvent en nous le mal prévaut sur le bien, l'intérêt sur la raison et la chair sur l'esprit, nous ne sommes que trop disposés à une facile indulgence à l'égard de certaines maximes. Dans la spéculation du moins, et quand nous n'avons à prononcer que du vrai et du faux, soyons plus fermes et plus sévères, ne fléchissons pas sur les principes, en morale surtout. On perd la foi aux choses de plus d'une façon et à plus d'un degré. On peut ne pas croire à Dieu, ou du moins à certains de ses attributs;

on peut ne pas croire à l'âme et à certaines de ses facultés, et ce sont déjà de terribles doutes que ceux-là ; mais on peut, en outre, ne pas croire à la loi morale et à ses applications, et c'est le pire de tous, car il implique tous les autres, et atteint, pour la corrompre, au plus profond de la conscience. Or, avec Helvétius on devient au moins indifférent sur Dieu et sur l'âme, et on ne tient pas bien vivement, car on la nie à chaque instant, à la loi morale elle-même. On arrive ainsi à un triste et fâcheux détachement de toutes les grandes vérités, nécessaires cependant à notre esprit et à notre cœur. Il y a donc lieu de se féliciter de trouver, à côté d'Helvétius et en opposition avec lui sur ce qu'il y a de plus fâcheux dans sa doctrine, des auteurs, ses contemporains, quelques-uns même ses amis, et sur d'autres points ses partisans, et de les entendre protester avec éclat contre ses maximes. C'est avec d'autant plus de confiance que nous en viendrons ensuite nous-mêmes à discuter et à juger cette fausse philosophie.

Écoutons d'abord Voltaire.

Sur une pensée de d'Holbach, mais qui pourrait tout aussi bien être d'Helvétius, et qui est que dès que « le vice rend l'homme heureux, il doit aimer le vice, » il s'était écrié : Cette maxime est encore plus détestable en morale que les autres ne sont fausses en métaphysique ; et il le prouvait par quelques réflexions pleines de sens et de cœur. Il est dans les mêmes sentiments chaque fois que l'occasion s'en présente, et il y est si attaché qu'il n'hésite pas, en plus d'un endroit, à se séparer de Locke lui-même, qu'il est, en général, si disposé à suivre, mais qui lui paraît sur ce point s'écarter de la vérité et nier, au moins indirectement, les idées du juste et de l'injuste. C'est ainsi qu'il dit : « Locke, le plus sage des métaphysiens que je connaisse, semble, en combattant avec rai-

son les idées innées, penser qu'il n'y a aucun principe de morale universelle. . . . . Mais n'est-il pas évident que Dieu a voulu que nous vivions en société, comme il a donné aux abeilles un instinct et des instruments propres à faire le miel. Or, la société ne peut subsister sans les idées du juste et de l'injuste ; il nous a donc donné de quoi les acquérir,..... Voilà donc le bien de la société établi pour tous les hommes, depuis Pékin jusqu'en Islande, comme la règle immuable de la vertu. » Et ailleurs encore : « Locke, dit-il, qui m'instruit et m'apprend à me défier de moi-même, ne se trompe-t-il pas parfois comme moi-même ? Il veut prouver la fausseté des idées innées. Mais n'ajoute-t-il pas une bien mauvaise raison à de fort bonnes. Il avoue qu'il n'est pas juste de faire bouillir son prochain dans une chaudière et de le manger ; il dit cependant qu'il y a des nations anthropophages, et que ces êtres pensants n'auraient pas mangé des hommes s'ils avaient eu des idées du juste et de l'injuste que l'on suppose nécessaires à l'esprit humain. Sans entrer ici dans la question, s'il y a en effet des nations anthropophages..... des vainqueurs ont mangé leurs esclaves pris à la guerre ; ils ont cru faire un acte très-juste, ils ont cru avoir sur eux droit de vie et de mort..... ils avaient une très-fausse idée du juste, mais, en fait, ils croyaient agir justement. » Cette réponse de Voltaire n'est peut-être pas tout à fait suffisante, et Rousseau la complétera. Mais, d'avance, on peut y ajouter cette remarque, que les sauvages, comme les peuples civilisés, avec leurs idées d'ailleurs fort confuses de la justice, ont leurs passions, leurs colères, leurs intempérances de vengeance, qui les emportent et leur font violer la loi qu'ils ont en eux, qui les rendent par conséquent coupables et cruels, comme nous le devenons nous-mêmes, tout po-

licés que nous sommes, quand, dans nos jours de fureur et d'aveugle égarement, nous commettons de ces actes sanglants dont nous fait rougir l'histoire.

Voltaire, poursuivant sa pensée, l'exprime avec plus de précision encore lorsqu'il nous montre que, comme « la loi de gravitation, qui agit sur un astre, agit sur tous les astres, sur toute la matière, ainsi la loi fondamentale de la morale agit sur toutes les nations connues ; » et qu'il y joint ces explications : « Qu'appelez-vous la nature ? — L'instinct qui nous fait sentir la justice. — Qu'appelez-vous juste et injuste ? — Ce qui paraît tel à l'univers. — Et toutes ces lois diverses, contradictoires ? — Lois de convention, usages arbitraires, modes qui passent ; l'essentiel demeure toujours. Montrez-moi un pays où il soit honnête de me ravir le fruit de mon travail, de violer sa promesse, de mentir pour nuire, de calomnier, d'assassiner, d'être ingrat, de battre son père et sa mère quand ils vous présentent à manger. Oui, encore une fois, il y a une loi naturelle, et elle ne consiste ni à faire le mal d'autrui ni à s'en réjouir. » ..... « L'idée de justice est tellement une vérité de l'ordre de celles auxquelles tout l'univers donne son assentiment, que les plus grands crimes qui affligent la société, la guerre par exemple, sont commis sous un faux prétexte de justice..... Les petits voleurs eux-mêmes, quand ils sont associés, se gardent bien de dire : Allons voler, allons arracher à la veuve et à l'orphelin leur nourriture. Ils disent : Soyons justes, allons reprendre notre bien des mains des riches, qui s'en sont emparés. Le mot d'injustice ne se prononce jamais dans un conseil d'État ou l'on propose le meurtre le plus injuste. Les conspirateurs, même les plus sanguinaires n'ont jamais dit : Commettons un crime ; ils ont dit : Vengeons la patrie des crimes du tyran, punissons ce qui nous paraît une injustice. »

Enfin, dans son poëme de *la Loi naturelle*, Voltaire rend la même pensée dans ces vers :

Je ne puis ignorer ce qu'ordonna mon maître,
Il m'a donné sa loi, puisqu'il m'a donné l'être.
. . . . . .
La morale uniforme, en tout temps, en tout lieu,
A des siècles sans fin parla au nom de Dieu.
. . . . . .
Le bon sens la reçoit, et les remords vengeurs,
Nés de la conscience, en sont les défenseurs ;
. . . . . .
D'un bout du monde à l'autre elle parle, elle crie :
« Adore un Dieu, sois juste, et chéris ta patrie. »
. . . . . .
De la raison naissante elle est le premier fruit;
Dès qu'on la peut entendre, aussitôt elle instruit :
Contre-poids toujours prompt à rendre l'équilibre
Au cœur plein de désirs, asservi, mais né libre;
Arme que la nature a mise en notre main,
Qui combat l'intérêt par l'amour du prochain.

Nous venons d'entendre Voltaire ; écoutons maintenant Rousseau. Les arguments sont en partie les mêmes; mais, outre qu'ils ne sont pas présentés du même ton et sous la même forme, nous ne devons pas en craindre le retour et la répétition. On ne saurait trop insister sur les raisons à opposer à une doctrine que l'auteur ne se lasse pas de reproduire et de célébrer ; on ne saurait trop de fois chasser au loin cette fausse colombe, pour me servir d'une image empruntée à un des critiques d'Helvétius, qui, trompeuse messagère de paix, n'a pas besoin, pour prendre pied, de chercher des terres inconnues, et qui trouve toujours parmi nous quelque lieu où se poser.

Rousseau n'est pas un de ceux qui la repoussent avec le moins de force. A la suite de l'apostrophe à Helvétius que j'ai citée plus haut, examinant le fondement de la morale, il dit : « Il est au fond des âmes un principe inné de justice et de vertu, sur lequel nous jugeons nos actions et celles des autres, comme bonnes et mauvaises,

et c'est à ce principe que je donne le nom de conscience. Mais à ce mot j'entends s'élever de toute part la clameur des prétendus sages : Erreur de l'enfance, préjugé de l'éducation, s'écrient-ils tous de concert ; il n'y a rien dans l'esprit humain que ce qui s'y introduit par l'expérience, et nous ne jugeons d'aucune chose que par des idées acquises. Ils font plus : cet accord de toutes les nations, ils l'osent rejeter ; et, contre l'éclatante uniformité du jugement des hommes, ils vont chercher dans les ténèbres quelque peuple obscur et connu d'eux seuls ; comme si tous les penchants de la nature étaient anéantis par la dépravation d'un seul peuple, et que, sitôt qu'il est des monstres, l'espèce humaine ne fût plus rien..... Chacun, dira-t-on, concourt au bien public par son intérêt. Mais, d'où vient donc que le juste y concourt à son préjudice ? Qu'est-ce qu'aller à la mort pour son intérêt ? Sans doute, nul n'agit que pour son bien ; mais, s'il n'est pas un bien moral dont il faut tenir compte, on n'expliquera jamais par l'intérêt propre que les actions des méchants. Or, ce serait une trop abominable philosophie que celle où l'on serait embarrassé des actions vertueuses. » Et après les développements qui suivent et qui ont beaucoup de rapports avec ceux de Voltaire, Rousseau finit par ces paroles si connues, mais qu'on aime à se rappeler : « Conscience, conscience ! instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre, juge infaillible du bien et du mal, qui rend l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions. »

Diderot, qui, comme on le sait, n'est certainement pas toujours un très-sévère moraliste, mais à qui il arrive aussi, surtout quand il critique, d'avoir ses rencontres heureuses et ses veines de sagesse, attaque dans

deux morceaux, l'un relatif au livre *de l'Esprit*, l'autre à celui *de l'Homme*, mais dans le second plus fortement que dans le premier, la morale de l'intérêt. Voici ce qu'il dit en dernier lieu, en prenant pour exemple les savants, ceux du moins qui sont véritablement dévoués à leurs travaux : « Comment se persuader que chez eux l'amour des talents est fondé sur l'amour des plaisirs physiques ?

. . . . . .

. . . . . .

« Croyez que quand Leibnitz s'enferme à l'âge de vingt ans, et en passe trente dans sa robe de chambre, enfoncé dans les profondeurs de la géométrie, ou perdu dans les ténèbres de la métaphysique, il ne pense pas plus à obtenir un poste (Diderot, qui ne ménage rien, indique ici crûment un autre mobile) et à remplir d'or un vieux bahut que s'il touchait à son dernier moment..... C'est un être qui se plaît à méditer, qui est un sage ou un fou, qui fait un cas infini de l'éloge de ses semblables, qui aime le son de l'éloge, comme l'avare le son d'un écu.... et tente de faire une grande découverte pour se faire un grand nom..... Voilà le bonheur qu'il envie, et il en jouit. Proposez-lui tous les plaisirs des sens à la condition qu'il renonce à la solution d'un problème, et il ne le voudra pas. Offrez-lui la place de premier ministre s'il consent de jeter au feu son traité de l'harmonie préétablie, il n'en fera rien. Il est avare ; forcez sa porte, entrez dans son cabinet le pistolet à la main, et dites-lui : Ou ta bourse ou ta découverte du *Calcul des fluxions*, et il vous livrera la clef de son coffre-fort en souriant. » Et, après divers développements dans le même sens, il ajoute : « Que direz-vous de tant de philosophes, nos contemporains et nos amis, qui gourmandent si fièrement les prêtres et les rois ? Ils ne peuvent se nommer ;

ils ne peuvent avoir en vue ni la gloire, ni l'intérêt, ni la volupté.... Comment résoudrez-vous, en dernière analyse, sans un pitoyable abus de mots, en des plaisirs sensuels ce généreux enthousiasme qui les expose à la perte de leur liberté, de leur fortune, de leur honneur même et de leur vie?..... Je vous entends, ils se flattent qu'un jour on les nommera, et que leur mémoire sera éternellement honorée parmi les hommes; je le veux. Mais qu'a de commun cette vanité héroïque avec la sensibilité physique et la sorte de récompenses abjectes que vous en déduisez..... Mon ami, votre vaisseau fait eau de toutes parts, et je pourrais le couler à fond par l'exemple de quelques hommes qui ont encouru l'ignominie et l'ont supportée dans le silence pendant une longue suite d'années, soutenus du seul espoir de confondre un jour leurs injustes concitoyens..... » Puis, passant d'un ordre d'idées à un autre, d'une classe d'hommes à une autre, à laquelle il est cependant moins favorable, il n'en dit pas moins: « Quel rapport y a-t-il entre l'héroïsme insensé de quelques hommes religieux et les biens de ce monde? Ce n'est pas (ici encore Diderot a des mots à lui et que je dois passer).... de s'enivrer de vins délicats, de se plonger dans un torrent de voluptés sensuelles: ils s'en privent ici-bas et n'en espèrent pas là-haut. Ils donnent ce qu'ils ont, et ils sont persuadés qu'il est plus difficile à l'homme riche de se sauver qu'à un chameau de passer par le trou d'une aiguille. Ils n'ambitionnent point de postes éminents; le premier principe de leur morale est le dédain des honneurs corrupteurs et passagers. Voilà ce qu'il faut expliquer; quand on établit une loi générale, il faut qu'elle embrasse tous les phénomènes et les actions de la sagesse et les écarts de la folie. » Ainsi s'exprime Diderot, et c'est à peu près le même langage qu'il tient dans sa correspondance avec

Falconnet. Pourquoi n'a-t-il pas toujours parlé de même? Pourquoi, dans ses saillies d'imagination et ses entraînements de système, a-t-il été trop souvent aussi loin et plus loin dans le même sens qu'Helvétius? C'est qu'alors livré à lui-même, et dans tout l'abandon de sa fougueuse nature, il n'a rien qui le retienne et l'empêche d'abonder sans mesure en ses folles pensées. Mais ici il est juge, il est magistrat et maître, il est dans le rôle d'un homme tenu d'avoir raison, et il n'y manque pas, il coule à fond, comme il le dit, la frêle barque d'Helvétius.

En passant de Diderot à Turgot, nous ne passons précisément pas du même au même ; nous allons de l'un des esprits les plus irréguliers à l'un des mieux réglés du XVIII^e^ siècle. Turgot est un sage qui, quoique pénétré de l'esprit général de son temps, n'en partage pas cependant tous les principes de philosophie ; c'est une grande intelligence et un noble cœur, auquel il a été rendu ce témoignage par un roi qui le comprit sans pouvoir le seconder et le soutenir dans ses plans de réforme : « Il n'y a que vous et moi qui voulions le bien de mes peuples. » Il ne doit donc ni approuver ni goûter le livre d'Helvétius. Il en écrit, en effet, fort sévèrement à Condorcet : « Comme je ne crois pas, Monsieur, dit-il, que vous fassiez jamais un livre de philosophie sans logique, de littérature sans goût, et de morale sans honnêteté, je ne crois pas que la sévérité de mon jugement puisse vous effrayer..... On prétend qu'Helvétius a dit le secret de bien des gens, je suis fâché qu'on ait prêté ce mot à Mme de Boufflers ; j'avais toujours pensé qu'il était de Mme du Deffand, à laquelle il appartient de droit. Je sais qu'il y a beaucoup de passablement honnêtes gens qui le sont à la manière et d'après les principes du livre *de l'Esprit*, c'est-à-dire d'après un calcul d'intérêt. J'ai sur

cela plusieurs choses à remarquer : pour que ce fût un mérite dans ce livre, il faudrait que l'auteur se fût attaché à prouver que les hommes ont un intérêt véritable à être honnêtes gens, ce qui est facile ; mais il semble continuellement occupé à prouver le contraire. Il répand à grands flots le mépris et le ridicule sur tous les sentiments honnêtes et sur toutes les vertus privées. Par la plus lourde et la plus absurde des erreurs, il veut faire regarder ces vertus comme nulles, pour ne vanter que de prétendues vertus politiques, beaucoup plus funestes aux hommes qu'elles ne peuvent leur être utiles..... Il établit qu'il n'y a pas lieu à la probité entre les nations ; d'où il suivrait que le monde doit être éternellement un coupe-gorge ;..... nulle part il ne s'appuie sur une connaissance approfondie du cœur humain ; nulle part il n'analyse les vrais besoins de l'homme ;..... il ne se doute nulle part que l'homme ait le besoin d'aimer ; autrement, il n'aurait pas dit que l'intérêt est l'unique principe qui le fait agir. Il eût compris que dans le sens où cette proposition est vraie elle est une puérilité et une abstraction métaphysique, d'où il n'y a aucun résultat pratique à tirer, puisque alors elle équivaut à dire que l'homme ne désire que ce qu'il désire. S'il parle de l'intérêt réfléchi, calculé, par lequel l'homme se compare aux autres et se préfère, il est faux que les hommes, même les plus corrompus, se conduisent toujours par ce principe ; il est faux que les sentiments moraux n'influent pas sur leurs jugements, leurs actions et leurs affections. La preuve en est qu'ils ont besoin de vaincre leurs sentiments lorsqu'ils sont en opposition avec leur intérêt ; la preuve en est qu'ils ont des remords ; la preuve en est qu'ils sont touchés des romans et des tragédies, et qu'un roman dont le héros agirait conformément aux principes d'Helvétius leur déplairait beaucoup..... Il y a des

hommes très-peu sensibles et qui sont en même temps honnêtes;..... mais tous ont pour base de leur honnêteté la justice et même un certain degré de bonté. »

Parmi ceux dont j'avais annoncé que je rapporterais le sentiment sur la morale d'Helvétius, je n'avais pas d'abord eu l'intention de donner une place à La Harpe. C'est qu'en effet sa critique, d'ailleurs fort passionnée, n'offre pas de caractère qui la distingue particulièrement; j'en tirerai cependant ce trait qu'il cite et qui est une bonne manière de marquer les suites fâcheuses en politique d'une telle morale : « Quand Fabricius entendit Cynéas, à la table de Pyrrhus, débiter la doctrine d'Epicure sur le plaisir et la douleur : Dieux immortels, s'écria-t-il, puisse cette doctrine être toujours celle des ennemis de Rome ! » Le mot est sans doute plus politique que philosophique, et, si l'ordre des temps me permettait de faire ce rapprochement, je dirais plus stoïcien que chrétien ; mais il n'en est pas moins une forte réprobation des maximes épicuriennes. Et nous aussi, ajouterai-je, souhaitons pour notre pays, souhaitons pour tous les pays, souhaitons pour l'humanité que ce ne soit pas là la règle de la vie, soit publique, soit privée, car ce serait la ruine de la société. Qu'est-ce, en effet, que l'égoïsme? La désassociation, si on me passe l'expression, la réduction du moi au moi, la faiblesse même de l'homme, auquel il n'est pas bon, si toutefois il n'est pas impossible, d'être seul, surtout de cette solitude du cœur qui fait qu'il n'aime que lui et en lui ce qu'il y a de moins noble. Où l'homme n'aime plus son prochain comme lui-même, ne le traite plus comme lui-même, l'efface en quelque sorte devant lui, il n'est plus deux, il n'est qu'un, il est seul, et seul il est dans toute son infirmité, toute sa misère naturelle ; de sorte que cette morale, qui semble tant faire pour le *moi*, au fond lui est désastreuse,

puisqu'elle lui ôte cette chose nécessaire entre toutes, et qui double sa vie, appelée par le christianisme du doux nom de prochain.

Je voudrais aussi citer parmi les juges de cette partie de la philosophie d'Helvétius des écrivains sans doute moins illustres que ceux dont j'ai d'abord produit les noms, mais qui ont cependant leurs mérites, et qui ont surtout celui d'avoir fait, au XVIII^e^ siècle, sans grand éclat peut-être et sans résultat, mais non sans solidité et sans force, une ferme opposition au sensualisme régnant, l'abbé de Lignac et l'abbé Gauchat, par exemple [1].

L'abbé de Lignac, esprit fin et judicieux, penseur pénétrant, bon écrivain et analyste savant, n'a peut-être eu que le tort, dans son *Examen du Livre de l'Esprit*, de n'avoir pas toujours donné à cette discussion, au moins dans la forme, un tour assez sérieux; car il est difficile de réfuter avec plus de vigueur et de modération tout ensemble la doctrine d'Helvétius; et, quoiqu'il s'attache particulièrement à en combattre la métaphysique, il n'en néglige pas la morale; et voici comment, entre autres endroits, il en présente la critique (p. 104 de son *Examen comique*) : « Pourquoi êtes-vous au monde?—Pour m'y procurer le plus de plaisir possible. — Êtes-vous libre de choisir entre plaisir et plaisir? — Non, je suis entraîné par une fatalité invincible dans toutes mes volontés et toutes mes actions. — Vous n'êtes donc pas au monde pour être honnête et vertueux? — J'y suis pour y être ce que j'y suis, puisque je ne puis y être autrement. — Qu'est-ce que la vertu? — C'est mon intérêt

1. On pourrait nommer aussi le P. Richard et l'abbé Baruel.
Si l'on voulait être édifié dans le détail sur les nombreuses inconséquences dans lesquelles tombe Helvétius, on n'aurait qu'à consulter un long chapitre de l'abbé Gauchat qui en fait, on peut le dire, un recueil complet et vraiment curieux.

personnel, lié à celui de ma nation. — Êtes-vous obligé d'aimer l'intérêt de votre nation? — Autant que j'y trouve mon compte. — Seriez-vous méchant, si vous troubliez l'ordre de la société? — Oui, dans l'esprit de mes concitoyens; mais, en moi-même, je serais bon comme un loup le serait dans son espèce. — Qu'est-ce que la perfection morale? — Ce qu'il plaît aux hommes d'appeler ainsi. — D'où viennent les grandes vertus? — Des passions poussées jusqu'à leur dernière période, et qui font aussi les grands crimes? — Faut-il réprimer les passions? — Ce serait peine inutile dans des êtres qui sont mus par la fatalité, et pernicieuse si elle réussissait. »

Quant à l'abbé Gauchat, dont je voudrais aussi donner quelque chose, pour lui faire honneur de sa part dans la lutte contre Helvétius, théologien peut-être plus que philosophe, il ne manque cependant pas de bonnes raisons dans sa réfutation; mais il laisse parfois à désirer plus de sobriété, plus d'élévation, un meilleur ordre de composition : il y a trop du journaliste dans ses *Lettres*. Voici quelques-unes de ses observations sur la morale d'Helvétius (t. II, p. 140 et 260) : « Il y a en nous l'amour de soi, et dans l'amour de soi un double désir : celui du bonheur et celui des moyens du bonheur. Le premier est nécessaire et universel, le second libre et variable. Helvétius ne reconnaît que le premier, et dit en conséquence : Suivez ce but sans regarder aux moyens; votre bonheur à tout prix et sans condition. Mais les moralistes chrétiens, plus éclairés et tenant compte de l'un et de l'autre désir, ne disent pas : N'ayez pas d'intérêt, ne cherchez pas votre bonheur; ils disent : Cherchez votre bonheur, votre bonheur véritable; mais ayez égard aux moyens, ne prenez que ceux que permet la loi divine. Point de bonheur, par conséquent, contre

cette loi qui est un commandement de justice et d'amour. Nous aimons, voilà le fond de notre être; ce qui n'est pas moins dans notre être, c'est d'avoir une loi, un ordre à suivre, et, par suite, l'obligation de nous conformer dans notre amour à cette loi, à cet ordre. On sait bien que tout ce que l'homme peut désirer, sentir, rechercher, c'est parce qu'il l'aime, qu'il le désire, le sent et le recherche. Mais il serait aussi absurde qu'impie de soutenir que tout ce qu'il fait, parce qu'il s'aime, est juste; à l'amour de soi est essentiellement joint un autre principe qui le dirige et le rectifie. »

Tels sont les jugements que des auteurs, d'ailleurs d'ordre, de génie, d'humeur, de sentiments, et même, on peut le dire, de partis différents, s'accordent à porter sur la morale d'Helvétius. Ils sont, ce semble, accablants pour la doctrine qu'ils condamnent; et il n'y aurait rien à y ajouter si, par quelques réflexions, qui n'en sont au reste que la suite, on ne pouvait espérer, en les rapprochant, en les coordonnant, en les ramenant par l'abstraction à une commune expression, en former une seule et même critique, et leur prêter ainsi, au moins logiquement, une nouvelle force de réfutation. C'est ce que je vais essayer, et ce qui me servira en même temps de préparation et comme de transition à cette théorie de l'amour que j'ai annoncée précédemment, et que je me propose de présenter en opposition avec celle du *Livre de l'Esprit.*

Que suit-il donc, en les généralisant dans ce qu'elles ont d'essentiel, des diverses objections que nous venons de voir diriger contre la morale d'Helvétius? Que des deux termes en rapport dans la question qu'il traite, du sujet et de l'objet, de l'homme et de son but, de ce qui le porte intimement au bien et du bien en lui-même, il n'entend pas mieux l'un que l'autre; qu'il les méconnaît

également, en réduisant l'un à la sensibilité physique et l'autre, par conséquent, à l'utile, et qu'ainsi de tout point sa solution est défectueuse. En premier lieu, n'y a-t-il en nous que l'amour de l'utile, et tous nos autres amours n'en sont-ils, dans leur diversité, que des formes variées, l'amour du beau comme celui du juste, l'amour du vrai comme celui du saint; et par conséquent, tous nos mérites, toutes nos vertus et tous nos talents, qui, à l'aide de la liberté, se rattachent à l'amour, n'ont-ils pour fin que le bien-être et l'utile? La justice et la charité ne sont-elles que des intérêts, la piété qu'une industrie, le génie qu'un calcul, la poésie, l'éloquence et la science que des espèces de sensualités? Helvétius a raison : il n'y a en nous de mouvement au bien que par et pour les sens, et nous n'avons de bonté que la sensibilité qui leur est propre : c'est le triomphe en morale de la sensibilité physique, comme il l'appelle.

Mais si aimer n'est pas toujours et en tout aimer l'utile; si avec l'utile, qui n'est proprement que de la matière à consommer, nous aimons notre prochain, qui est une âme à respecter; si nous aimons notre créateur, qui est une âme à adorer; si nous aimons le beau et le vrai, dont l'un est, dans les choses, leur perfection à admirer, et l'autre leur essence et leur loi à déterminer; si, par conséquent, tout ce qui sort de bon de ces diverses manières d'aimer; si la justice et la charité ne sont plus du commerce et la religion de l'économie; si le génie, sous tous ses aspects, est autre chose qu'une affaire; si, à un certain degré d'excellence et dans de certaines conditions, toutes ces pratiques du bien deviennent, chacune à leur manière, de grands détachements, de grands renoncements; si le juste a du héros et le saint du martyr; si le poëte aussi, et l'orateur, et le savant portent du dévouement dans leur œuvre; si par tant de traits éclatent

des amours tout autres que celui de l'utile, Helvétius n'a plus raison : il a tort et tort grave. Il se trompe de la plus triste comme de la plus grossière des erreurs, il ne comprend de nos inclinations, de nos dispositions au bien que la moins élevée ; encore ne la comprend-il pas avec exactitude : car ce n'est pas bien apprécier l'intérêt en lui-même, et tel que Dieu a pris soin de le mettre en nos cœurs, que de ne pas l'y voir uni et subordonné à quelque chose de supérieur et de plus pur, qui le légitime et l'explique. Helvétius n'entend rien au sage, au héros, au martyr ; il n'entend rien au poëte, au savant et à l'orateur. Que lui parlez-vous de Régulus ou de d'Assas? Que lui parlez-vous d'Homère, de Dante ou de Milton? et de Socrate et de Platon, et de Descartes et de Leibnitz?

Vous lui demandez si ce ne sont pas là de nobles et grandes âmes, de nobles et beaux génies, tout occupés d'autre chose que du soin de l'utile? il vous répondra que ce sont des façons d'industriels qui exploitent, ceux-ci le vrai et le beau, ceux-là le juste et le saint, comme le laboureur son champ, ou le fabricant sa houille, son fer ou son coton. Qu'attendez-vous qu'il vous dise de ces pauvretés sublimes, de ces sacrifices presque surhumains, de ces morts presque divines, que vous honorez de vos plus profondes sympathies, de vos plus pieux respects, de vos plus religieux hommages? que ce ne sont dans l'humanité de si admirables mérites que parce qu'ils y sont dégagés de tout calcul intéressé? Non ; mais que ce sont au contraire des raffinements, il est vrai, en dernière fin bien trompeurs, d'un sensualisme particulier ; ou plutôt, parce qu'après tout l'utilité leur échappe, que ce sont des folies : folie en effet que le génie, si grave labeur et qui rapporte si peu ; folie que la vertu, qui travaille aussi, et souvent si douloureusement, pour

ne pas plus produire; folie que toutes ces œuvres qui se détachent de la terre pour se donner au ciel, et n'arrivent à rien, à rien du moins de ce qui compte; folie comme cette autre folie, dont elles participent toutes plus ou moins, et qui a été appelée la folie de la croix : car toutes ont cela de commun, de tendre à une autre fin que la jouissance matérielle. Voilà ce qui surpassse Helvétius, ce qu'il ne conçoit ni n'explique, c'est-à-dire qu'il n'explique pas l'homme dans ce qu'il a d'excellent; l'explique-t-il même dans ce qu'il a de moins bon? Il semble que, familier comme il l'est avec l'épicurien et le voluptueux, il devrait les avoir mieux pénétrés et compris. Il n'en est rien : ils lui restent, au moins en partie, obscurs et cachés; car il n'y démêle pas ce qui, sous ces habitudes de vie, sous ces engagements aux sens, sous ces entraînements aux plaisirs, y réside néanmoins, pour y percer et s'y développer à l'occasion, de secrètes ardeurs, de latente énergie, de bons germes ensevelis, mais non pas étouffés, de vertus même qui attendent et peuvent avoir leur jour. Il ne sait pas que dans l'homme de plaisir, par un don persistant et une grâce de nature, il peut y avoir, quoique en apparence effacé, quoique souillé et corrompu, du meilleur de l'homme. Vienne en effet l'épreuve, vienne l'aiguillon pénétrant et le mieux jaillira, et le juste et le sage sortiront du voluptueux, et peut-être le héros, et peut-être le martyr; et, dans l'épicurien, il ne sera pas impossible que se trouve et paraisse le stoïcien ou le chrétien. Il s'est vu plus d'une de ces singulières et admirables conversions. Helvétius n'y croit pas; mais c'est qu'il ignore en son fond la richesse du cœur humain : il n'y voit qu'un amour, et le moindre de tous, tandis qu'il y en a tant d'autres, plus excellents, plus profonds. Je prends pour exemple le XVIII^e^ siècle lui-même : aux moins bons de ses jours et dans les

moins bons de ses mouvements, ce siècle, qu'il ne faudrait cependant pas trop décrier de peur de le calomnier, n'en fut pas un précisément d'ascétisme et de rigorisme, quoiqu'il eût aussi son enthousiasme et ses hautes aspirations, quoique parmi tout son sensualisme il ne restât pas indifférent aux plus saintes choses de l'âme, aux idées, à la liberté, à l'amour de l'humanité. Mais, enfin, tenons-le pour un temps où mœurs et doctrines, tout semblait incliner du côté de l'utile. Helvétius, qui y reconnaît, et même à l'excès, cette infirmité et cette faiblesse, n'y reconnaît pas autre chose ; il n'y soupçonne, il n'y pressent pas d'autres principes et d'autres mobiles. Il ne devinerait pas que, le moment venu de prendre un autre caractère et de tenir une autre conduite, cette génération, en apparence si engagée à l'épicuréisme, trouvera en elle, pour l'exil, la pauvreté, le champ de bataille et l'échafaud, une dignité, une constance, un courage, une résignation, des dévouements et des détachements qui s'élèveront jusqu'à l'héroïsme, jusqu'à la sainteté du martyre. C'était un secret qu'Helvétius ne savait pas, que son cœur, qui était noble et bon, aurait pu certainement découvrir, mais que son esprit, trompé par une fausse doctrine, lui dérobait malheureusement.

Il ne savait pas mieux, et par les mêmes raisons, ce qu'est le bien en lui-même ; et ignorant comme il l'était des dispositions qui nous y portent, il l'était également des éléments qui le constituent.

En effet, si pour but à toutes les déterminations de notre âme il n'y avait comme bien que l'utile et ses fruits; s'il n'y avait avec l'utile, qui n'est, comme je l'ai déjà dit, que de la matière à consommer, ni le juste, qu'on pourrait définir l'âme humaine à respecter, ni le saint, qu'on pourrait dire l'âme divine à adorer, ni le

beau, qui est en toute chose une exquise perfection à admirer, ni le vrai, qui en est l'ordre et l'essence à entendre, ou si le juste et le saint, et le beau et le vrai n'étaient que l'utile, de rechef, il faudrait l'avouer, Helvétius aurait raison, et sa morale serait la bonne. Il n'y aurait pas dans la vie d'autre objet de soin, de poursuite, d'amour, d'autre bien que le bien-être.

Mais si ce n'est là qu'une hypothèse aussi fausse que fâcheuse, si avec l'utile, qu'il ne faut pas méconnaître, mais qu'il ne faut pas admettre seul ni hors de sa place et de son rapport, il y a le juste et le saint, et le beau et le vrai, tous avec leur caractère et leur existence propres, Helvétius, qui a commencé par une grave erreur sur l'amour, finit par une erreur non moins grave sur l'objet même de l'amour; il se trompe grossièrement sur toutes les espèces de biens, l'utile excepté; et encore sur l'utile n'est-il pas exact: car qu'est-ce que l'utile sans le juste et le saint, sans le beau et le vrai? Qu'est-ce que l'utile sans ce qui lui donne sa règle, sa raison et au fond son vrai prix? Quest-ce que l'utile par-dessus tout et à l'exclusion de tout le reste? Qu'est-ce que l'utile où tout rentre, Dieu et l'homme comme la nature? sous la loi duquel, par conséquent, Dieu n'est plus proprement une âme pour notre âme, un principe excellent de sagesse et d'amour, une providence en un mot, mais plutôt un pourvoyeur, et plutôt encore, pour rappeler une expression de d'Holbach, une fabrique, un atelier; cet atelier universel qu'on nomme la nature? Qu'est-ce que l'utile, auquel tout l'homme se rapporte, à ce point que la famille n'est pas plus que le champ qui nous nourrit, et la patrie que le sol qui nous porte et nous protége en commun? Qu'est-ce que l'utile érigé en souverain but de la vie?

A cet état d'excès, l'utile est-il encore l'utile; conser-

ve-t-il sa valeur propre; reste-t-il ce que par son essence il est appelé à être, un moyen légitime, quand il est ordonné, de concourir matériellement au développement de notre destinée? Non, il n'est qu'un objet de recherches sans retenue et de poursuites sans mesure, qu'un appât corrupteur, qu'un bien qui n'en est plus un, parce qu'il n'a plus de règle.

Qui voudrait de l'utile à ce prix? et quelle conscience ne se révolterait à l'idée de l'intérêt ainsi proposé? Le cri de sainte indignation qui échappe, en cette occasion, à l'éloquence de Rousseau n'est que l'écho des sentiments communs du genre humain.

Où en est donc Helvétius par toute sa théorie? Il établit une loi générale qui consiste à ramener tout amour à la sensibilité physique, et tout objet d'amour à l'utile. Mais quand on établit une loi générale, comme le lui fait observer Diderot, il faut qu'elle embrasse tous les phénomènes auxquels elle doit s'étendre; or, ici rien de tel; ni tout l'amour, d'une part, ni tout l'objet de l'amour, de l'autre, ne rentrent dans l'explication qu'il lui plaît d'en donner; sa prétendue loi n'en est pas une, et son faux système est ce vaisseau qui fait eau de toute part, et qu'avec quelques exemples, comme dit encore Diderot, on peut aisément couler à fond.

Cependant, d'après ce que j'ai annoncé, tout n'est pas dit sur ce point. C'est une théorie de l'amour qu'Helvétius nous a donnée; pour achever de lui répondre, n'est-ce pas aussi une théorie de l'amour qu'il faut lui opposer, et qui soit, s'il est possible, plus complète, plus exacte et plus vraie que la sienne. Il n'a bien compris ni ce que c'est qu'aimer ni ce que c'est que l'on aime. Or, si sur l'une et l'autre question on croit avoir une solution meilleure et plus satisfaisante, ne convient-il pas de la présenter! et quoique sans doute ce soit toujours chose

assez délicate que de toucher à ces matières, après Helvétius cependant la tâche est un peu moins difficile; et quant à moi, tout en sentant le besoin de réclamer de nouveau une bienveillante indulgence et une patiente attention pour un travail qui, sans être précisément un hors-d'œuvre, ressemble du moins beaucoup à une digression, j'aborderai avec quelque confiance la double question que je me suis proposé de traiter, et à mon tour je me demanderai: Qu'est-ce qu'aimer, et qu'aimons-nous?

Théorie de l'amour.

Et d'abord, qu'est-ce qu'aimer? qu'est-ce qui fait que l'on aime? à quoi tient en nous l'amour? Je n'énoncerai, je pense, que la réponse commune en disant que c'est avant tout à la bonté elle-même. Ce n'est en effet que parce que nous sommes bons que nous sommes disposés à aimer, et c'est ce qu'il y a de bon en nous, et non ce qu'il y a de mauvais, qui nous porte à l'amour. « L'amour est une grande chose, dit l'auteur de l'*Imitation*, c'est un grand bien.... ni dans le ciel ni sur la terre, il n'y a rien de plus doux, de plus fort, de plus parfait et de meilleur.... né de Dieu, il n'a de repos qu'en lui. » Comment donc n'y aurait-il pas de la bonté dans l'amour? Aimer c'est jouir, ou du moins aspirer à jouir. De quoi? Du bien. Comment alors ne serait-ce pas un mouvement du bien au bien? Par la fin d'une action on en peut juger le motif. Or ici la fin est le bien; quel en est par conséquent le motif? Le bien. Si donc nous aimons, ce n'est et ce ne peut-être que par l'impulsion de ce qu'il y a de bon en nous. Non-seulement nous aimons, mais nous aimons à aimer, remarque justement un auteur. L'amour est donc aimable, et il l'est comme une bonne chose, comme un doux fruit du bien. Aimer est d'une bonne

âme; aussi le méchant n'aime-t-il pas, ou n'aime-t-il que du peu de bien qui lui reste dans le cœur; comme méchant, il n'a de passion que pour haïr et détester. Mais l'homme de bien abonde d'amour; nous n'aimons jamais plus et mieux que quand nous sommes excellents. Sainte Thérèse dit quelque part (*Chemin de la perfection*, p. 285): « Ceux qui aiment Dieu véritablement aiment tout ce qui est bon, veulent tout ce qui est bon, favorisent tout ce qui est bon, louent tout ce qui est bon, se joignent toujours avec les bons. » Comment ceux qui aiment ainsi ne seraient-ils pas bons eux-mêmes, et, en général, comment aimer sans être bon?

Mais si, comme on vient de le voir, il y a du bien dans l'amour, il s'y trouve aussi autre chose et d'autres principes s'y découvrent, qui, pour être moins manifestes, n'en sont pas moins essentiels. On a dit (saint Thomas d'après saint Augustin) que l'amour est une force *unitive*, qu'il est *unitif* de sa nature. On trouve, dans saint François de Sales, la réponse d'un religieux, qui dit la même chose, mais d'une manière plus énergique encore, quoique peut-être un peu bizarre. Comme on lui demandait ce qu'on pouvait faire pour être agréable à Dieu : L'*un* à l'*un*, répondit-il, l'*un* à l'*un*; ce qui signifiait, ajoute saint François : « Donnez tout votre amour qui est un à Dieu qui est un. » (Saint François de Sales, *Trait. de l'amour de D.*, p. 198.) Or, que conclure de ces paroles, si ce n'est que pour aimer il faut avoir en soi l'unité, puisqu'il n'y a que l'unité qui rende un être *unitif*, qui lui permette d'être l'*un* à l'*un*. Il n'y a que l'*un* qui aime; le multiple en soi et livré à lui-même, le multiple en l'absence de toute unité, qui le compose et l'ordonne, ne tend pas à l'union mais à la division, à l'amitié mais à la discorde. Il n'y a que l'*un*, encore une fois, qui puisse devenir *unitif*.

Point d'amour, par conséquent, qui ne parte d'un être un. Aussi n'y a-t-il que l'âme, essentiellement une de sa nature, qui soit capable d'aimer. Le corps n'aime pas, il ne fait que céder et servir à l'amour; et s'il a quelque aptitude à l'exprimer, à le manifester, à le répandre au dehors, c'est parce que l'âme la lui communique, en lui imprimant, autant que le peut l'esprit à la matière, quelque chose de son intime et active simplicité. L'unité, toute seule, ne suffit sans doute pas pour aimer; mais où elle manque, manque aussi une des conditions de l'amour.

S'il en est ainsi de l'unité, il en doit être de même de l'identité, qui n'est que l'unité continuée ou la permanence dans l'unité. En effet, qu'est-ce qu'aimer si ce n'est durer? qu'est-ce que s'unir, si ce n'est s'attacher, et qu'est-ce que s'attacher si ce n'est persévérer en amour? Au sens peu rigoureux où l'entend vulgairement le monde, on peut bien dire qu'il y a de l'amour sans constance. Mais dans la langue plus précise et plus rigoureuse de la science, il n'y en a pas sans cette permanence dans l'être, sans cette persistance de la personne, sans cette espèce de constance en soi, qui s'appelle l'identité et qui seule permet à ce sentiment de se développer. Aimer n'est pas l'affaire d'un moment, c'est plutôt celle de toute la vie, et d'une vie sans lacune, continuant indéfectible de ce monde-ci à l'autre; car il n'y a pas trop de l'immortalité, s'ajoutant comme achèvement à notre destinée présente, pour donner tout son cours à cette effusion d'amour dont nous avons en nous la source intarissable. Comment aimer de tant de façons qui se succèdent et s'enchaînent, et qui ne sont pas des épuisements, mais de féconds renouvellements de nos affections les plus tendres; comment aimer comme fils, comme époux, comme père, comme ami, comme citoyen,

comme créature de Dieu, sans rester soi et le même, sans garder intacte et vive, parmi toute cette variété de situations et de relations, sa primitive personnalité? Il n'y aurait de l'amour qu'un soupir, qu'un souffle à peine formé, qu'une flamme aussitôt éteinte, s'il n'y avait pas identité, s'il n'y avait par conséquent ni mémoire ni prévoyance, mais seulement perception d'un présent, sans lien ni avec le passé ni avec l'avenir. Serait-ce encore aimer qu'aimer avec cette perpétuelle instabilité d'affection, qu'en être à chaque instant à recommencer son amour, que ne pouvoir le continuer et le conserver à rien, faute de temps pour durer? Ce qui aime en nous, c'est quelque chose de bon, c'est quelque chose de un, c'est quelque chose aussi d'identique.

Ce n'est cependant pas encore là l'être aimant tout entier.

Ainsi, comme on l'a bien dit, l'amour est une force, une force unitive; l'amour est la vie même, c'est le feu de la vie, comme la pensée en est la lumière, et la liberté la conduite. Il en est l'élan impétueux et ardent, et quand il a tout son essor, c'est en transports, c'est en ravissements, c'est en irrésistibles entraînements qu'il se montre et éclate; s'adressant à Dieu dans toute la ferveur et toute la pureté de son zèle, c'est à la fois la plus sublime et la plus énergique des actions de l'âme humaine. On peut en croire ces pieux génies, ces docteurs du cœur, pour ainsi dire, si habiles et si exercés en ces profondes expériences de l'amour religieux; tous s'accordent à témoigner qu'il n'a de terme et de repos qu'en son divin objet, si même alors il y a repos, si ce n'est pas une nouvelle et plus pleine activité qu'il y trouve et y puise, si dans sa céleste sérénité il n'est pas plutôt encore excité et fortifié.

Je n'ajouterai rien qui n'aille de soi, en disant que

l'être qui aime est aussi par essence nécessairement intelligent. L'intelligence en effet est un des éléments de l'amour; non que connaître soit aimer, ou suffise pour aimer : mais on n'aime pas sans connaître; il n'y a pas désir de l'inconnu, *ignoti nulla cupido*. On a supposé l'amour aveugle; il n'en est rien. Il est sans doute très-sujet à l'illusion et à l'erreur; mais cela même prouve qu'il n'est pas sans certaines lumières; il est parfois très-vigilant, très-clairvoyant, et il lui arrive d'avoir des illuminations supérieures, de hautes inspirations et des traits pénétrants et profonds : c'est son génie. Plus d'un auteur l'a observé, on n'aime que ce qu'on connaît, et notre amour suit notre connaissance; mais saint François de Sales est un de ceux qui l'ont le mieux montré, sous les formes toutefois et dans le langage qui lui sont propres. Ainsi il veut d'abord prouver que ce n'est pas toute pensée mais seulement une certaine espèce de pensée qui est propre à l'amour, et il dit : « Toute méditation est une pensée, mais toute pensée n'est pas une méditation... quand nous pensons aux choses divines, non pour apprendre, mais pour nous affectionner à elles, cela s'appelle méditer.... et la méditation est un exercice par lequel notre esprit, comme une sacrée avette, va çà et là sur les fleurs des saints mystères, pour en extraire le miel du divin amour. » Et plus loin, reprenant cette image à laquelle il se plaît et qui revient fréquemment sous sa plume, il dit encore : « L'avette, qui va au printemps volant sur les fleurs, non à l'aventure, mais à dessein, non pour se récréer seulement à voir la diaprure du paysage, mais pour chercher le miel, est l'image de l'âme dévote en la méditation. Elle va alors de mystères en mystères, non à la volée, et pour se consoler seulement à voir l'admirable beauté de ces divins objets, mais pour y trouver des motifs d'amour et de

célestes affections. » Voilà comment « conférer et exercer son esprit avec Dieu, c'est prier : » « nous méditons pour recueillir l'amour de Dieu, et puis quand nous l'avons recueilli, nous méditons de nouveau, nous contemplons Dieu, nous sommes attentifs à sa bonté par la suavité que l'amour nous y fait trouver. De là un redoublement d'amour, conséquence de ce nouvel exercice de la pensée religieuse; en sorte que par ce mutuel mouvement de l'amour à la vue et de la vue à l'amour, comme l'amour rend plus belle la beauté de la chose aimée, de même la vue de celle-ci rend l'amour plus amoureux et plus délectable. » « Ainsi la connaissance est requise à la production de l'amour, et à mesure que la connaissance attentive du bien s'augmente, l'amour aussi prend davantage de croissance. »

Concluons donc qu'une certaine perception de l'objet à aimer est nécessaire à l'amour.

Il n'y a pas d'amour sans intelligence; mais n'y en a-t-il pas sans liberté? Assurément, quoique alors il ne soit pas l'amour vraiment humain, l'amour tel qu'il convient à l'homme, mais plutôt tel qu'il appartient à l'instinct de la brute, laquelle en effet n'aime jamais librement. Mais si même en notre âme l'amour commence par la fatalité, pour peu que nous fassions usage de notre raison, c'est-à-dire de notre liberté régulièrement exercée, il ne finit pas de même; et à mesure que nous nous appliquons davantage à le posséder, il se laisse en effet mieux gouverner, mieux diriger; il se laisse offrir, engager, donner, rendre ou retirer, au moins dans une certaine limite; il se prête, en un mot, à l'action de la volonté. Nous disposons donc jusqu'à un certain point des mouvements de notre cœur, nous y pouvons quelque chose : et c'est même ce qui en fait le prix, ce qui en fait le mérite et la dignité. L'amour n'a toute sa va-

leur, tout son droit à l'estime, il ne participe à la vertu que quand, soumis à la liberté, il prend caractère de moralité. Autrement il n'est qu'un instinct plus ou moins heureusement développé.

Il ne faut donc pas dire que l'amour n'est pas libre, il faut au contraire proclamer qu'il l'est, et même qu'il peut l'être à un très-haut degré, et que c'est alors seulement qu'il a toute sa pureté et toute son excellence.

Maintenant savons-nous quel est l'être qui aime? Je le crois; il me semble en effet en avoir assez exactement reconnu et déterminé tous les attributs essentiels ; et puisqu'il est vrai que pour aimer il faut avant tout avoir un certain fonds de bonté, et y joindre l'unité, l'identité de substance, l'activité spirituelle, l'intelligence et la liberté, il suit que c'est le bien à l'état d'âme, ou l'âme par ce qu'elle a de bon, qui est capable d'amour.

C'est donc l'âme qui aime et nullement le corps. Je n'en ferais pas de nouveau la remarque, tant par tout ce qui précède cela me paraît démontré, si ce ne m'était une occasion de donner quelques explications qui ne sont peut-être pas inutiles. Ce n'est pas le corps qui aime, quoiqu'il aide à aimer, quoiqu'il témoigne que l'on aime, et qu'il participe de plus d'une façon à l'action de l'amour; mais s'il y participe, il ne la produit pas; s'il la seconde, il ne l'engendre pas; il n'en est pas le principe, il n'en est que l'instrument, le moyen, l'expression, et tout au plus l'excitation. Il n'a rien de ce qu'il faut pour aimer, il a seulement ce qui convient pour se prêter à l'amour. Ainsi ni le regard qui s'attendrit, ni la bouche qui sourit, ni la main qui caresse, ni le cœur qui bat, ni les entrailles qui s'émeuvent, ni aucun des phénomènes de la vie qui se rapportent à l'amour, tels que la chaleur du sang, la vive énergie des nerfs, le sexe, l'âge et le tempérament, ne sont les

causes premières, les vraies causes de ce sentiment, ils n'en sont que les signes, que les agents, ou les conditions organiques. Encore une fois ce n'est pas le corps, ce n'est rien du corps qui aime, il en est incapable, jusque dans les appétits mêmes, qui semblent lui appartenir de plus près, comme la faim, la soif, l'instinct de la conservation et celui de la reproduction. C'est sans doute plus particulièrement pour le corps et à propos du corps que nous éprouvons ces désirs, mais ce n'est que dans l'âme et par l'âme que nous les sentons réellement. Le corps a des fonctions qui s'y rapportent et y répondent, il n'a pas les émotions qui proprement les constituent, il n'a rien de ce qui suppose la conscience, qu'il n'a pas, et l'amour, qu'il ne possède pas. Nous ne le confondrons donc pas avec l'être qui aime; et quand, comme nous allons le faire, passant de cet être lui-même à son caractère distinctif, nous rechercherons ce que c'est qu'aimer, ce ne sera pas le corps mais l'âme que nous aurons en vue; le corps du moins dans cette étude ne nous occupera jamais que pour la part limitée que nous venons de lui assigner.

En se demandant ce que c'est qu'aimer, ce que c'est que l'amour, il n'y a pas à se dissimuler que c'est porter ses recherches sur un sujet délicat, et qu'il est de la prudence de n'y pénétrer qu'à la suite et sous la conduite d'autorités qui nous gardent de tout excès et de tout péril. Aussi j'interroge Bossuet, juge si sobre et si ferme en de telles matières, et je recueille de lui cette double réponse : « L'amour est une puissance souveraine, une force impérieuse, qui est en nous pour nous tirer hors de nous, un je ne sais quoi qui dompte et captive nos cœurs, qui nous fait dépendre d'autrui et aimer notre dépendance. On peut dire encore que le propre de l'amour est de tendre à l'union la plus étroite qui puisse

être, et qu'il ne se contente pas d'une jouissance superficielle, mais qu'il aspire à la possession parfaite. » Mais ce n'est là encore l'amour expliqué que d'une manière très-générale, et abstraction faite en quelque sorte de l'ordre de ses objets et de ses conditions de légitimité. Aussi Bossuet ne se borne pas à ces termes, et il dit en outre : « Aimer Dieu plus que soi-même, le prochain non pour soi-même, mais comme soi-même, pour l'amour de Dieu, voilà la droiture, la rectitude de l'amour, voilà l'ordre et la justice. » Je consulte à son tour Fénelon, quoique avec plus de réserve, et en choisissant à cet égard ce qu'il offre de plus plausible en ses pensées ; et voici entre autre choses ce que j'y trouve : « Il importe beaucoup, dit-il, d'observer la différence qui existe entre aimer un objet et le désirer pour soi. Les idées de ceux qui rejettent l'amour désintéressé sont fausses là-dessus ; ils n'ont point d'autre idée de l'amour que celle d'un désir ; la raison précise d'aimer un objet, c'est le degré de bien qui est en lui. » — Si j'osais intervenir ici par un mot, j'ajouterais : Le degré de bien qui est en lui, mais en rapport avec notre bien propre, et fait pour y contribuer. — Mais je laisse poursuivre Fénelon : « Certainement on ne peut le désirer pour soi, à moins qu'on ne s'aime soi-même. Si je n'avais aucun amour pour moi, je pourrais concevoir la béatitude sans qu'elle pût exciter mes désirs. L'amour de soi est donc le fondement essentiel de tout désir de soi; la bonté seule de l'objet et sa convenance ne peuvent nous le faire désirer pour nous, qu'autant que nous nous aimons. Les âmes parfaites ne peuvent donc désirer le souverain bien qu'en la manière dont elles s'aiment, et elles ne s'aiment que par pure conformité avec la volonté de Dieu. » Tel est ici le sentiment de Fénelon, plus exact que celui qu'il professe ailleurs au sujet de ce cinquième amour, de cet amour

pur, dont il bannit jusqu'à l'espérance et dans lequel il n'admet pas même le désir, pas même l'attente du souverain bien en tant que nôtre, parce que, dit-il, « aimer le *bonum mihi* est mon motif, ma raison précise de vouloir ce que je veux, quand j'agis par le motif propre de l'espérance. » — Comme si aimer n'était pas en nous une disposition faite pour nous ; comme si aimer n'était pas se rapporter à meilleur que soi, pour se rendre meilleur soi-même ; comme si ce n'était pas le mouvement du bien en soi au bien hors de soi pour accroître l'un par l'autre ; comme si, de ces deux biens, négliger l'un pour l'autre n'était pas tenter une œuvre imparfaite et au fond impossible. — Mais ce n'est pas encore le moment d'entrer dans cette question ; et m'en tenant à la doctrine la plus admissible de Fénelon, si rapprochée, dans le passage qui vient d'être cité, de celle de Bossuet, j'use de l'un et de l'autre, et cherchant sur leurs traces à saisir par l'analyse le secret de l'amour, je me demande de nouveau : Qu'est-ce qu'aimer ? Aimer c'est s'émouvoir, et s'émouvoir, agir ; mais de quelle façon agir ? quelle est cette action de l'âme que l'on nomme l'amour ? Ce n'est pas celle qui va de ce qu'il y a en nous de vrai ou de fait pour le vrai, au vrai lui-même et en soi ; ce n'est pas la pensée ; mais c'est celle qui va de ce qu'il y a en nous de bien ou de fait pour le bien, au bien lui-même et hors de nous, et se traduit en affections et en passions de toutes sortes.

Toute affection a deux termes : celui duquel elle part et celui auquel elle tend. Ici, comme je viens de le dire, l'un de ces termes est le bien, tel du moins qu'il est en nous, et l'autre le bien, tel qu'il se trouve hors de nous. L'amour, que l'on a défini un mouvement et comme un écoulement du cœur au bien, n'est pas en effet autre chose, et s'émouvoir est comme se mouvoir au sentiment

de ces deux biens, afin de rapporter l'un à l'autre, d'unir l'un à l'autre, et d'accroître dans cette union le premier par le second.

Toute action a le caractère de la force dont elle procède ; or ici la force est personnelle, l'action l'est par là même, et s'émouvoir, aimer est toujours de quelque façon mettre en jeu sa personne ; aimer est toujours s'aimer, quoique ce ne soit pas seulement s'aimer, que ce soit aussi aimer autre chose que soi, un autre bien que le sien. Mais cet autre bien on ne l'aime, on n'a de raison de l'aimer, que parce qu'on s'aime soi-même. N'y rien voir pour soi, n'y rien trouver pour soi, ne l'estimer bon à rien par rapport à soi, n'est-ce pas au fond s'ôter tout motif de l'aimer? L'amour est en nous pour nous tirer hors de nous, mais non pas sans regard et sans retour sur nous-mêmes ; car autrement ce ne serait que l'oubli et l'abandon de notre âme y compris son salut, comme on l'a soutenu. Dans l'espèce d'union qu'il aspire à former, l'amour ne tend pas à la confusion, à l'annihilation de notre bien dans un autre, mais au dégagement et au développement de notre bien par un autre. Il n'est pas appelé pour perdre, mais pour sauver; et dans l'être qu'il anime il n'est pas un principe de privation, de diminution jusqu'au néant de sa propre personne, mais il en est au contraire un d'augmentation, de perfection, et en dernière fin de sanctification. Voilà pourquoi s'il n'y a pas réellement d'amour qui ne le soit que du *moi*, il n'y en a pas non plus qui ne le soit pas du *moi;* car alors à quoi bon et qu'aurait affaire l'homme d'un sentiment qui ne lui serait de rien, et n'entrerait pour rien dans la conduite de sa destinée ?

Pourquoi aimer, si ce n'est pas pour nous mettre en union personnelle avec le bien, lui ouvrir notre cœur et le lui livrer à améliorer? Pourquoi tout ce mouvement

sans but, tout cet empressement en pure perte ? Pourquoi cet amour abstrait, qui serait en nous comme s'il n'y était pas, tant il y demeurerait étranger à tout ce qui nous toucherait ? Ce ne serait certainement pas cette charité vivifiante et féconde, dont un auteur a dit : « que dès qu'elle a régné quelque temps dans une âme, on y trouve ses passées, sa piste et ses allures ; » ce ne serait qu'un amour de raffinement et de subtile spiritualité, qui n'aurait d'autre vertu, selon l'expression énergique de Bossuet, que de nous vider de nous-mêmes, et de nous laisser indifférents.

On a quelquefois parlé de l'amour, de l'amour de Dieu en particulier, comme d'une grande solitude et d'une profonde séparation. Si l'on a voulu dire par là qu'il est un singulier détachement du monde et de ses liens, on a eu raison. L'amour de Dieu en effet dégage, isole l'âme, la fait comme seule sur la terre, mais pour mieux l'élever au ciel, pour la faire mieux vivre de sa vraie vie, en l'associant plus étroitement au principe même du bien. L'amour ne l'est jamais d'*une* seule chose, mais de *deux ;* il ne l'est pas du sujet à l'exclusion de l'objet, ni de l'objet d'autre part à l'exclusion du sujet : il l'est de l'un et de l'autre à la fois, et dans leur juste rapport. N'aimer que soi n'est pas certes vraiment aimer ; mais ne rien aimer de soi ne l'est pas davantage. Peut-être même à la rigueur ni l'un ni l'autre n'est-il possible, et l'égoïsme n'est-il qu'une manière de se préférer injustement à autrui, sans cependant l'exclure absolument de son cœur, comme le désintéressement un grand et saint attachement au plus pur de soi-même, avec union et dévotion à Dieu et au prochain.

Quoi qu'il en soit, et pour m'expliquer ici au sujet de l'intérêt, j'oserai dire qu'il en entre toujours quelque chose dans l'amour ; mais je me hâte de distinguer et

d'en reconnaître deux sortes, l'un selon le monde et au sens vulgaire du mot, qui consiste à n'aimer en soi que le moins bon de soi-même, le moi des sens et de la chair, au lieu de celui de l'esprit, et ce n'est là au fond, sous apparence d'attachement pour soi, qu'un fâcheux abandon et une déplorable négligence de sa personne véritable ; l'autre, celui qui a pour but le plus grand bien, la perfection, le salut même de l'âme, et demeure assez indifférent à des avantages d'un autre ordre. Eh bien, des deux celui qui gâte, qui corrompt et flétrit l'amour, c'est le premier ; le second au contraire le laisse intact et pur, l'anime et le vivifie. Les plus délicats, les plus doux, les plus ravis peut-être, mais non toujours les plus sages et les plus sûrs d'entre les docteurs, les mystiques en général n'ont pas toujours assez pris garde à cette distinction essentielle, et, confondant ensemble l'un et l'autre intérêt, ils ont traité de *mercenaire*, de *servile*, de *propriétaire*, tout amour d'où ne s'effaçait pas complétement la personne. Mais d'autres maîtres en ces matières, plus solides et plus discrets, ont mieux vu qu'aimer est toujours s'aimer, et que la charité, le plus pur des amours, appelle et n'exclut pas le soin attentif de son âme. Saint François de Sales, qui n'est pas des plus rigoureux à cet égard, que Bossuet même parfois surprend en inexactitude sinon d'intention, du moins de définition, s'exprime cependant en plus d'un endroit, et non sans bonheur, dans le sens que je viens d'indiquer : « Par la complaisance (qui est selon lui l'essence même de l'amour), Dieu, dit-il, est nôtre et nous sommes à lui ; de telle sorte que notre cœur peut dire : La bonté de Dieu est toute mienne, puisque je jouis de ses excellences ; et moi je suis tout sien, puisque ses contentements me possèdent. » Et ailleurs : « C'est là le noble larcin d'amour, qui, sans décolorer le bien, se revêt de ses couleurs,

s'enrichit de ses dons sans l'appauvrir, comme l'air prend la lumière sans amoindrir la splendeur originelle du soleil. »

Donc réellement point d'amour où il n'y ait du moi ; mais aussi, et c'est ce qu'il ne faut jamais perdre de vue, et ce sur quoi j'insiste afin d'être mieux compris, point d'amour où il n'y ait autre chose que soi, un autre bien que le sien. Ainsi le veut notre nature, qui ne peut pas plus se passer d'un bien qui n'est pas en elle, mais qui est fait pour elle, que rester étrangère et indifférente au bien qui est en elle et à elle. N'aimer que soi, si c'était possible, serait n'aimer que son infirmité, que sa misère, que le plus chétif des biens quand il est seul ; ce serait comme n'aimer rien. Et même aimer avec soi autre chose que soi, mais s'aimer par-dessus tout et de préférence à tout, est une étrange faiblesse, et sous forme d'orgueil un bien petit amour.

Mais aimer hors de soi et pour soi toute espèce de biens, et au-dessus de tous celui qui en est le principe et la perfection, les aimer dans toute la simplicité et toute la droiture de son cœur, avec l'ardeur et la persévérance, le juste attachement dont, chacun à leur rang, ils sont dignes par eux-mêmes, voilà le véritable amour, qu'il soit l'amour de Dieu ou celui du prochain.

Ainsi d'abord l'amour de Dieu serait-il à ce point exclusif de tout intérêt, même de celui du salut, qu'il fallût pour l'éprouver ne tenir aucun compte de l'état de son âme, et rester indifférent à ses dispositions et par suite à ses œuvres bonnes ou mauvaises, comme l'ont prétendu les partisans à l'excès d'une opinion déjà assez excessive en elle-même ? ou, sans aller si loin, ce même amour, de peur de conserver rien de mercenaire et de servile, devrait-il être poussé à ce point de renoncement ou plutôt d'oubli et d'abandon de soi-même, qu'on ne de-

manderait rien à Dieu, pas même son secours, et qu'on se livrerait devant lui à cette absolue quiétude, qui ne serait que la plus passive et la moins libre des piétés ? Après les fortes raisons qui ont été données contre cette manière encore bien périlleuse d'entendre et de recommander l'amour pur, il est difficile de l'admettre et d'y adhérer sans réserve. Car comment supposer que l'homme, qui est créé et comme institué personne par Dieu lui-même, puisse et doive se dépouiller de toute personnalité, mettre son moi au néant, et ne plus rester qu'une vague et vaine substance, sans caractère comme sans but, sans besoin comme sans effort ?

Ne serait-ce pas du même coup méconnaître Dieu et l'homme, diminuer l'un et l'autre, faire de celui-ci un bien qui ne s'élèverait pas jusqu'au soin de lui-même, jusqu'au désir et à la prière en vue de sa propre perfection, et de celui-là un bien qui ne serait pas loin de n'être bon à rien, tant il exciterait peu de désir et d'espérance ? Vain et chimérique amour de Dieu, si pur en apparence, en réalité si vide, et qui pourrait bien ne se terminer qu'à une adoration sans raison et à un culte sans pratique. Le véritable amour de Dieu est plus ample et plus large, il a plus de fonds et de vertu ; il est deux amours en un, au lieu d'en être un seul ; il est l'amour de deux biens dans leur juste convenance, il est en un mot la religion, avec tous ses pieux empressements comme aussi avec tous ses fruits les plus précieux et les plus doux.

Sans doute ce serait aussi une autre fausse manière d'aimer Dieu, que de se porter à lui avec un tel excès d'orgueil et de superbe personnalité, que ce ne serait plus soi-même qu'on abaisserait devant lui, mais lui qu'on abaisserait, et qu'on effacerait, en quelque sorte, devant soi ; sorte d'égoïsme d'un genre à part, qui consisterait à ne voir dans le Créateur qu'un instrument de

ses désirs, qu'un serviteur de ses passions; industrie, sous le nom de religion, qui n'aurait pour but que de marchander et de faire payer à celui auquel on les rendrait, les hommages mercenaires qu'on lui adresserait par calcul. Ce ne serait pas certes un tel amour qu'il faudrait proposer pour remplacer celui qui ne pèche du moins que par sa prétention chimérique à un impossible détachement de soi-même. Mais il y a entre l'un et l'autre un sentiment plus juste, plus exact de piété, qui concilie convenablement avec la plus entière dévotion et la plus humble soumission à Dieu, un certain retour sur soi en vue de sa propre perfection, qui n'a rien que de légitime et peut produire les meilleurs effets.

N'aimer que soi, ou s'aimer par-dessus tout, chimère, grossière chimère, puisqu'en cette disposition l'âme ne voit qu'elle, ne croit qu'en elle, et s'endort dans la contemplation de sa prétendue excellence. Mais d'autre part n'aimer rien en soi, pas même son salut, et n'aimer Dieu que par abstraction, au point de ne pas même regarder à sa justice et à sa bonté, et de ne les pas implorer, chimère aussi, et qui pour être plus raffinée n'en a pas moins sa vanité. Soyons donc à cet égard aussi sévères qu'on le voudra; disons s'il le faut, avec un auteur, qu'on doit « prendre garde de ne pas se plaire à aimer Dieu, de manière à s'occuper plus de se plaire en lui qu'à lui plaire; car alors, au lieu d'être amoureux de Dieu, on l'est de l'amour qu'on lui porte. » Écoutons et prenons dans ce sens ces paroles de sainte Thérèse : « Quand l'âme jouit de ce plaisir, elle se sent tout enivrée, toute couverte, tout enveloppée d'une ombre et comme d'une nuée de la Divinité, d'où tombe sur elle une rosée si délicieuse, et accompagnée d'influences si favorables, qu'il n'y a pas sujet de s'étonner qu'elle oublie toutes ses peines, tous les dégoûts que les choses du monde lui

causent. » Soyons en défiance contre toute affection même pieuse, où serait trop engagé le soin de notre personnalité et où notre complaisance serait plus pour nous que pour Dieu; mais n'allons pas non plus jusqu'à dire, par opposition, que pour bien aimer Dieu il ne faut pas s'aimer soi-même, que notre amour pour lui n'est pur qu'autant que nous restons tranquilles et indifférents sur l'état de notre âme. Disons plutôt avec Bossuet: « En aimant Dieu, c'est nous-mêmes que nous aimons, comme aussi si nous l'entendons bien, en nous aimant nous-mêmes, c'est Dieu que nous devons aimer; » et nous serons dans le vrai, en y joignant surtout ces autres paroles du même auteur que j'ai déjà citées: « Aimer Dieu pour soi; soi-même pour Dieu; le prochain comme soi-même, mais pour Dieu, voilà la droiture et la rectitude dans l'amour; voilà l'ordre et la justice. »

Maintenant quelques mots aussi, dans le même sens, sur l'amour du prochain. Comme l'amour de Dieu, il est l'amour d'un autre être que soi, mais il l'est aussi de soi, il l'est de deux termes en rapport, de deux biens à unir, à perfectionner l'un par l'autre.

Pascal a dit: « L'homme n'aime pas à demeurer avec soi, et cependant il aime; est-ce donc qu'il cherche ailleurs de quoi aimer? » Assurément, mais il faut alors qu'il en ait en soi sujet, motif et raison déterminante. C'est là seulement ce qui le porte à sortir de lui-même. Il n'est pas bon que l'homme soit seul; « il est quelque chose d'imparfait, il faut qu'il trouve un second pour être heureux, dit encore Pascal; » mais il n'est pas bon non plus que, dans son union avec son semblable, il ne se compte pour rien, ne s'estime rien, ne mette aucun prix à sa personne. Point de véritable amour du prochain sans respect de soi-même, sans regard sur soi-même, sans attention à sa propre perfection. Eh quoi!

fût-il question de ce qu'on aurait en soi de plus cher et de plus sacré, de son innocence, de son honneur, de son salut, il faudrait, de peur de retour intéressé sur soi-même et de considération personnelle, porter dans cet amour une telle abnégation, ou plutôt une telle indifférence sur sa propre destinée, qu'on la livrerait sans respect à la merci d'autrui, qu'on la lui donnerait même, s'il lui plaisait, à flétrir et à perdre! Ce ne serait plus là aimer, mais se prostituer; ce ne serait plus dévotion, mais coupable abandon de soi. On aime son prochain, c'est-à-dire son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses amis, ses concitoyens, ses semblables en général: est-ce donc sans qu'on attende d'eux rien de bon, rien de salutaire, rien de secourable pour soi, aucune justice, aucune charité applicables à soi-même? Est-ce qu'en eux on n'aime ni ses tuteurs, ni ses guides, ni ses compagnons dans la vie? N'est-ce pas au contraire parce qu'à tous ces titres ils sont bons, non pas sans doute à ce moi égoïste et charnel, qui ne demande que le bien-être, mais à cet autre moi, l'intime des intimes, comme l'appelle Bossuet, qui a souci de tous autres biens, et aspire par autrui à sa perfection morale? Evidemment ce qu'on aime en eux, ce n'est pas une bonté abstraite et sans rapport, mais une bonté qui se communique, qui se donne, qui est comme une effusion du meilleur de leur âme dans la nôtre. Les aimer autrement, si toutefois c'était possible, ce serait les aimer vainement, et d'un amour chimérique; amour sans amour, s'écrierait Bossuet; déserteur de nos âmes, s'écrierait-il encore; quiétude d'un autre genre, qui ne serait pas plus la charité envers l'humanité, que le prétendu amour pur n'est l'exacte piété envers la Divinité.

La charité consiste en effet à aimer son prochain pour le bien qu'il a en lui, mais qu'il peut nous communi-

quer; elle est l'union par le cœur d'une âme avec une autre, au profit moral de toutes deux; elle est un double amour, et qui porte double fruit.

Il ne faudrait donc pas croire qu'on ne peut aimer son prochain sans se mettre en quelque sorte à ses pieds, sans s'abaisser, et tomber dans une sorte d'abjection. L'abnégation ne doit pas aller jusqu'à la démission, jusqu'à la dégradation de son âme. En aimant son semblable, il faut toujours faire en sorte que ce soit une personne qui en recherche une autre, et non pas un esclave qui se donne à un maître. Point d'amour du prochain, je le répète, sans respect de soi-même, sans soin de sa dignité. Malebranche dit quelque part que « l'amour de Dieu, même le plus pur, est intéressé, en ce sens qu'il est excité par l'empressement que nous avons pour la perfection et la fidélité de notre être. » N'en peut-on pas dire autant de l'amour du prochain? Bossuet dit aussi: « Quand Dieu est aimé comme bon, il est aimé, en même temps, comme désirable et communicatif de lui-même; de sorte que la raison de l'aimer est sa bonté, en tant qu'elle se rapporte et se communique à nous. » N'est-ce pas aussi de même que nous devons aimer notre prochain? Un Dieu non-seulement bon mais bienfaisant pour nous, et un prochain qui lui ressemble, voilà les véritables objets de la piété et de la charité.

Je dois donc le redire, en y insistant de nouveau: n'aimer dans son prochain qu'un instrument servile, ne l'aimer que comme son cheval ou son chien, que comme une chose et non comme son semblable, triste amour, et qui mérite justement le nom flétrissant d'égoïsme; mais d'autre part aussi ne porter dans cet amour qu'une âme servile et basse, se donner à autrui sans réserve ni respect, ne plus rien garder de soi, de sa personne, de son âme, se livrer tout entier pour tout usage et à toute fin,

ne plus s'appartenir, même pour le juste et l'honnête, autre perversion de l'amour du prochain, autre dégradation de ce sentiment. Le mal est, d'un côté, dans une exaltation du moi sans mesure et sans frein ; et, de l'autre, dans son abaissement sans réserve et sans pudeur. Des deux parts faux amour, absence de charité vraie. Car s'il n'y a pas de charité sans modeste humilité, il n'y en a pas non plus sans juste dignité. Qu'est-ce donc au fond que l'amour du prochain ? L'amour de soi et de son semblable, de deux biens du même ordre, à unir sous la loi de Dieu pour leur mutuelle perfection.

J'ai assurément, dans ce qui précède, touché aux points les plus délicats de la question de l'amour. Mais il en est cependant plusieurs autres encore qui, pour être moins graves, méritent aussi attention. Tels sont en particulier ceux qui regardent la pureté, l'intensité et la durée dans l'amour.

Parlons d'abord de la pureté. Aimer suppose toujours deux termes, soi et autre chose que soi, son bien propre et le bien d'un autre. Or, pour ce qui est de soi, n'en aimer jamais que le plus pur et le meilleur, et pour le rendre meilleur encore, s'aimer ainsi sans excès, sans orgueil, sans fol enivrement, avec une juste et constante modération, avec une convenable humilité, voilà une première condition de la pureté dans l'amour. N'aimer également hors de soi et dans un autre que ce qui est vraiment bon, n'aimer en Dieu que Dieu même, et dans l'homme que l'homme même ; ne les aimer par conséquent que dans leur vérité et leur excellence ; ne pas aimer le Créateur de même que la créature, et réciproquement ; ne pas rendre à l'homme ce qui n'est dû qu'à Dieu, et à Dieu ce qui n'est fait que pour l'homme ; adorer où il faut adorer, et aimer simplement où il n'y a qu'à aimer, voilà l'autre élément de la pureté dans l'amour. Mais il faut

ajouter que cette qualité n'est dans notre cœur rien d'immuable ni d'absolu, et qu'elle y est au contraire très-variable et très-relative. Ainsi depuis le plus pur jusqu'au moins pur des amours de Dieu, depuis la piété toute chrétienne jusqu'au culte grossier des plus superstitieux des idolâtres, que de degrés, que de nuances; et quand on rapproche les extrêmes, quels contrastes, quelles oppositions! ici c'est l'adoration, sans lumière et sans règle, d'un fantôme de Dieu, d'un Dieu de pierre et de bois; là l'hommage sublime de la foi la plus sainte au Dieu d'esprit et de vérité. Il y a loin de même de la charité tout évangélique, tout angélique envers le prochain, à ces profanes et honteux amours qu'on voit se prodiguer sans choix et se prostituer sans pudeur à ce qu'il y a de moins bon dans la personne d'autrui. C'est la pureté même à l'un de ces termes, à l'autre, c'est l'impureté; et du premier au second, que d'abaissements successifs, que de chutes et de dégradations!

Après la pureté, vient l'intensité dans l'amour, qui peut aussi donner lieu à plus d'une remarque. Prenons pour exemple l'amour de Dieu :

A sa naissance, encore faible et languissant, il n'est qu'une sorte de complaisance sans désir précis, sans délectation marquée; c'est le jour qui commence à poindre; c'est l'aube, la prime-aube, comme l'appelle saint François, douce et suave lumière, mais encore sans grande chaleur ni bien vifs rayons.

Cependant à la complaisance succède l'amour proprement dit. Par la complaisance, ajoute l'auteur que je viens de citer, Dieu saisit et lie l'âme; mais par l'amour il l'attire, la conduit, l'amène à lui. Par la complaisance, il la fait sortir; par l'amour, il lui fait faire son chemin; de sorte que la complaisance n'est qu'un premier mouvement, un premier avancement, et l'amour (au sens parti-

culier où il est pris ici) est un plein écoulement et comme l'effusion de l'âme vers Dieu.

Plus d'un écrivain a essayé de marquer et de décrire les progrès successifs de cette aspiration pieuse à Dieu. Mais sainte Thérèse, peut-être plus qu'aucun autre, s'y est appliquée en consultant sa propre expérience, et en répandant sur toute cette étude un intérêt presque biographique. Sous le nom d'oraison, elle distingue quatre divers degrés de vivacité dans l'amour de Dieu. Qu'est-ce, selon elle, que l'oraison? C'est l'amour en action, c'est l'amour qui prie; toute oraison est une expression pieuse, une simple manifestation de l'amour. L'oraison *mentale*, celle qui commence, ce premier mouvement d'un cœur qui naît à la religion, est comme une onde pure et vivifiante, mais encore à peine jaillissante, qui n'arrose, ne féconde l'âme que d'une manière imparfaite, et la laisse exposée à bien des sécheresses et à bien des aridités. L'oraison *de quiétude*, qui vient ensuite, n'est pas, malgré son nom, précisément exempte de trouble et de traverses; mais elle tend, de plus en plus, dans son paisible cours, à un doux et saint repos. Toutefois, ce n'est que l'oraison *d'unité* qui, plus calme sans être moins vive, est comme un flot montant qui nous porte, qui nous transporte, pour ainsi dire, jusqu'à Dieu. Enfin, vient après toutes les autres l'oraison *de ravissement*, qui, comme une pluie du ciel, se répand en quelque sorte sur l'âme, l'inonde, la pénètre et la remplit de Dieu.

Tels sont à peu près les termes par lesquels sainte Thérèse s'attache à marquer les degrés successifs de l'énergie dans l'amour de Dieu; elle y joint une description des phénomènes moraux et mêmes organiques qui se rapportent à chacun d'eux, dans laquelle je ne la suivrai pas; je me contenterai de dire, en les résumant, que ce sont des séparations, des solitudes et des espèces d'enlè-

vements, dans lesquels il semble que non-seulement l'âme, mais le corps, sont comme emportés au ciel. De sorte que si déjà, dans l'oraison *de quiétude* et *d'unité*, il y a une haute aspiration à Dieu, dans celle *de ravissement* il y a transport et sublime entraînement. L'âme est alors si dégagée des choses de la terre « qu'elle ne saurait plus, dit sainte Thérèse, y trouver une seule créature qui lui tînt compagnie; et quand elle le voudrait, elle ne le pourrait pas, et souhaiterait plutôt de mourir dans cette heureuse solitude. C'est comme un évanouissement, continue-t-elle, intérieur et extérieur tout ensemble, durant lequel le corps n'aspire qu'à demeurer sans remuer.... L'âme ressemble alors au voyageur qui, étant presque arrivé au terme, se repose, et cherche dans le repos un redoublement de force. Sa joie de se voir si proche de cette source sainte est si grande, qu'avant même d'y boire elle est rassasiée, et il lui semble qu'elle n'a plus rien à désirer. Sainte Thérèse va même, dans ce sens, jusqu'à dire : « L'âme, dans cet état, doit entièrement s'abandonner à Dieu. S'il veut l'enlever au ciel, qu'elle y aille; s'il veut la mener en enfer, qu'elle s'y résolve sans s'en mettre en peine, puisqu'elle ne fait que le suivre et qu'il est tout son bonheur (t. I. p. 160). »

Saint François de Sales, de son côté, qui s'est d'abord appliqué à peindre l'amour de Dieu à son premier degré, c'est-à-dire la complaisance, ne manque pas d'en indiquer le dernier. « C'est l'extase ou cette sortie hors de soi, dit-il, durant laquelle les hommes angéliques qui sont ravis en Dieu et aux choses divines, perdent tout à fait l'usage de leurs sens (p. 39). » « C'est l'évanouissement de l'âme en Dieu, pendant lequel elle ne meurt pas, mais elle vit sans vivre en elle-même et comme écoulée en Dieu, de sorte que c'est plutôt Dieu qui vit en elle qu'elle ne vit en elle-même (p. 248). » « C'est le

ravissement qui fait qu'atteinte de l'amour céleste, elle s'élance et se porte en Dieu, et quitte toutes les inclinations terrestres; d'où naît l'indifférence qui consiste à n'aimer rien, si ce n'est de l'amour de Dieu, et qui va jusque-là que si, par imagination de choses impossibles, l'on savait que sa damnation fût plus agréable à Dieu que son salut, on quitterait son salut, et on consentirait à sa damnation (p. 344). » On voit que le pieux docteur, de même que sainte Thérèse, va un peu loin dans le désir de donner une idée plus complète de l'amour de Dieu à son plus haut degré. Il ajoute « qu'il ne faut pas prétendre à un amour aussi extrêmement parfait dans cette vie; car nous n'avons pas, pour nous y élever et surtout nous y tenir, le cœur, l'esprit et l'âme des bienheureux (p. 379). »

On ne sera pas étonné que Fénelon tienne, sur ce degré suprême de l'amour de Dieu, un langage analogue à celui que nous venons d'entendre, et qu'il dise : « L'âme paisible et également souple (en cet état) à toutes les impulsions les plus délicates de la grâce, est comme un globe sur un plan, et qui n'a plus de situation propre et naturelle, et va également en tous sens.... elle n'a plus alors qu'un seul amour; elle ne sait plus qu'aimer; l'amour est sa vie et comme sa substance.... elle ne se donne plus aucun mouvement empressé, elle ne fait plus de contre-temps sous la main de Dieu qui la pousse; elle ne suit qu'un seul mouvement, celui qui lui est imprimé. »

Mais Bossuet lui-même, dans son exactitude, et sans donner dans ces sublimes irrégularités, comme il les appelle, qui, selon lui, introduisent l'indifférence à être heureux ou malheureux, et amènent une entière indépendance des jugements de Dieu, qui ne peut plus faire ni bien ni mal à ceux que ni le bonheur ni le malheur, ni l'être, ni le non-être n'intéressent en aucune sorte, Bossuet parle aussi de l'amour de Dieu porté à ce point

d'exaltation, et il dit : « Il est la perfection de la vie, parce qu'il fait la pleine union de l'âme avec le souverain bien ; il emporte avec lui un dépouillement, une solitude si effrayante, que tous les sens en sont accablés, toute multiplicité foudroyée.... » « Venez, ô centre du cœur, s'écrie-t-il, ô source d'unité, ô unité même ! mais venez avec votre simplicité, plus souveraine et plus détruisante que tous les foudres et tous les tonnerres dont votre puissance s'arme, venez et ravagez tout, en rappelant tout à vous, en anéantissant tout en vous, afin que vous seul soyez vivant, viviez et régnez dans nos cœurs unis.... » Il va même, dans son entraînement, jusqu'à recourir à des tours d'expression affectés et bizarres, qui ne sont guère dans ses habitudes, et qui évidemment n'appartiennent pas à sa large et grande manière.

Après avoir ainsi essayé d'indiquer, surtout d'après les auteurs, les divers degrés d'intensité de l'amour de Dieu, je serai très-court, je ne dirai qu'un mot sur l'amour du prochain, considéré sous le même rapport ; la plupart des remarques faites sur l'un s'appliquent également à l'autre.

Ainsi l'amour du prochain, à son origine, est aussi une simple complaisance, une simple disposition à la bienveillance envers autrui ; ce n'est pas encore, à proprement parler, l'amour, la charité, la vive et ardente bonté ; puis, à divers degrés successifs, vient cette tendresse, cette chaleur, cet empressement d'affection qui fait que le cœur ne se laisse pas seulement aller, mais se donne, se livre, s'engage, ravi et transporté, parfois jusqu'à l'adoration, jusqu'à l'extase. C'est ce qui arrive particulièrement quand, dans la personne aimée, le bien s'élève au beau, et se revêt d'une grâce, d'une noblesse ou d'une sublimité qui lui donne quelque chose de divin.

Du reste, en tout amour, les divers degrés d'intensité

dépendent sans doute avant tout de l'objet qui est aimé; mais ils ont aussi leur raison dans les dispositions du sujet qui aime. En effet, d'une part, on n'est pas touché d'un bien médiocre et vulgaire comme d'un bien excellent, et on aime nécessairement avec moins de vivacité le premier que le second. Saint François de Sales a encore à cet égard une pensée que, comme il lui arrive souvent, il exprime par de pures et agréables images. Il veut expliquer comment l'amour tient toujours plus ou moins de la chose qui est aimée, et il le compare à ces cerfs qui, longtemps pourchassés et malmenés, s'abouchent à une claire et fraîche fontaine, et tirent à eux la fraîcheur de ces belles eaux; lui aussi il tire à lui la pureté des perfections du bien auquel il s'attache, et fait de ces doux larcins d'amour qui lui permettent de dire, quand c'est à Dieu qu'il s'adresse: « Il est tout mien et je suis tout sien ; de lui à moi passe et se communique la bonté dont il est plein. »

Mais d'un autre côté, en même temps que l'objet, le sujet entre aussi, pour sa part, dans les degrés de l'amour. Pascal a dit: « Au lieu de recevoir les idées des choses, nous les teignons de nos qualités. » Il en est ainsi de nos affections; nous les teignons aussi de nos qualités. Le même auteur a dit encore: « Nous naissons avec un caractère d'amour dans nos cœurs, qui se développe à mesure que notre esprit se perfectionne. » C'est ce caractère que nous portons dans les impressions du dehors, et qui les modifie parfois si profondément et si diversement; de sorte que fréquemment nous aimons moins en raison de la nature des choses qu'au gré de notre humeur, de notre imagination, de nos habitudes, de tous les motifs qui nous sont intimes et personnels. Nous sommes toujours pour plus ou moins dans notre manière d'aimer. Dans tout ce qui se fait en nous, il y a

toujours plus ou moins du nôtre; l'amour n'échappe pas à cette loi.

L'amour, avons-nous dit, peut être considéré sous le rapport de l'intensité et de la pureté, il peut l'être aussi sous celui de la durée, et voici, sous ce nouveau point de vue, ce qui peut, je crois, très-plausiblement se soutenir: 1° Nous aimons toujours; 2° mais nous n'aimons pas toujours les mêmes objets; 3° et ceux que nous aimons, ce n'est pas toujours du même amour que nous les aimons.

Ainsi d'abord nous aimons toujours: aimer, en effet, est de toute la vie, c'est la vie même. « On ne vit qu'en aimant, dit Bossuet; tout est amour en nous. » « L'âme n'est qu'amour, dit à son tour Fénelon, elle ne fait qu'aimer; l'amour est sa vie; il est comme son être et sa substance. » « L'amour n'a point d'âge, dit également Pascal, il est toujours naissant. » — « L'homme est né pour penser, dit-il encore, et il n'y manque pas un moment. » On peut même ajouter, avec lui, que c'est parce qu'il est né pour penser, qu'il l'est aussi pour aimer; car, comme la pensée pure le fatigue et l'abat, il lui faut un certain remuement, une certaine action propre à le soutenir et à le relever, qu'il ne trouve que dans l'amour. — L'homme aime donc toujours, et il en a deux raisons: lui d'abord, et ensuite quelque chose qui n'est pas lui, un bien qui est en lui, qui est sien, et un autre qui ne l'est pas; l'un le poussant et l'autre l'attirant, et tous deux se combinant pour ne jamais laisser dans une véritable inaction sa vive faculté d'aimer. Il aime donc constamment, parce qu'il a constamment en lui un motif d'aimer, et hors de lui un objet ou une cause d'amour.

Mais (et c'est là ma seconde proposition) il n'aime pas constamment les mêmes choses, ou du moins, dans les choses aimées, les mêmes qualités, les mêmes attributs,

le même personnage en quelque sorte. Dans Dieu, par exemple, ce sera tantôt l'auteur des biens physiques, la force génératrice des fruits et des moissons, la providence de la nature; ce sera, comme on pourrait le dire dans le langage de Pascal, le roi de la concupiscence; tantôt ce sera le père des dons et des biens spirituels, la providence des âmes, le roi de la charité, comme il l'appelle aussi. Ne peut-on pas dire de même, au moins jusqu'à un certain point, que ce sera le Dieu de son enfance et celui de sa maturité, le Dieu de son temps de foi naïve, de sentiment et d'imagination, et celui de son âge de ferme et virile conviction; le Dieu de ses bons et de ses mauvais jours; le Dieu de toutes les phases et de toutes les vicissitudes de sa destinée; et que, pour toutes ces manières d'entendre et de concevoir Dieu, il a autant d'amours différents, autant de nuances de piété.

Il en est ainsi de nos semblables. A quelque titre que nous les aimions, parents ou amis, n'importe, ce ne sont pas toujours le même caractère, le même rôle, la même conduite que nous aimons en eux. N'avons-nous pas aussi le père de notre enfance et celui de notre âge mur, la mère de nos jeunes années et celle de nos jours plus sérieux? Enfants, ne les aimons-nous pas d'un autre cœur, d'une autre espèce d'affection, qu'adultes et hommes faits; enfants, ce qui nous plaît, ce que nous chérissons surtout en eux, ce sont ces tendres soins, cette sollicitude attentive, ces caresses empressées qui s'adressent à notre faiblesse pour la soutenir, l'éclairer, la guider, et aussi l'égayer et la charmer; hommes faits ce sont les graves conseils, les bons exemples, l'intérêt sérieux qu'ils nous portent, le profond attachement qu'ils nous gardent, tout ce passé de bienfaits recueilli religieusement dans notre âme, et qui y marque plus particulièrement de respect et de gratitude notre long et

constant amour. Il en est de même encore de nos amis ; eux également, sans jamais cesser de les aimer, nous ne les aimons cependant pas toujours de la même façon ; et l'attachement que nous avons pour eux, tout en se soutenant fidèlement, se varie et se diversifie, selon la diversité même de nos rapports avec eux ; c'est l'expérience de la vie. Et, en général, autant nous trouvons dans les personnes qui nous sont chères de différentes manières de nous toucher par leur bonté, autant nous avons à leur égard de différentes manières de les aimer.

J'ai à peine besoin d'ajouter que notre amour de la nature n'est pas plus exempt que celui de nos semblables et celui de Dieu de ces modifications successives. Ce que nous aimons en elle, en effet, c'est tantôt la belle, la riante, l'enivrante nature, l'enchanteresse qui nous ravit par ses poétiques merveilles ; tantôt c'est l'industrieuse, c'est la féconde nature, c'est notre mère nourricière, notre servante, l'utile auxilliaire des travaux de nos mains. Nous l'aimons aussi à tous ses âges, si on me permet de le dire, et comme il convient à chacun. Nous l'aimons avec complaisance, dans la fraîcheur naissante et les riantes promesses de son vif printemps ; nous l'aimons avec plus d'ardeur et un empressement plus marqué dans le luxuriant éclat de son brillant été, ou dans l'abondante richesse de son fécond automne ; nous l'aimons même sous les traits, non sans charme, quoique sévères, de sa moins douce saison.

Ainsi va notre amour, ainsi il change et se modifie sans jamais s'épuiser. Et ce n'est point au hasard qu'il se modifie de la sorte. Une loi constante préside à toute cette mobilité. En effet, on peut généralement observer qu'aimant une même qualité dans un même objet, l'âme n'en est pas d'abord éprise comme plus tard elle pourra l'être, mais qu'elle en est simplement touchée, puis un

peu plus émue, et avec le temps de plus en plus affectée ; jusqu'au moment où sa passion, portée au plus haut degré, commence à se tempérer, se calme, se refroidit, finit même par languir, et quelquefois par s'éteindre ; à moins cependant qu'excitée de nouveau, et comme ravivée, elle ne se réveille, ne reprenne ardeur, ne *recommence*, comme on dit (car, selon l'expression de Mme de Sévigné, l'amour est un *grand recommenceur*), et que, parmi toutes ses variations, elle n'ait le secret et la vertu de demeurer au fond un long et durable amour, un éternel attachement. Le cœur humain est plein de ces retours, qui témoignent hautement de son inépuisable faculté et de sa vive puissance d'aimer. Pascal a dit de l'amour et de l'ambition : « L'âge n'en détermine point le commencement ni la fin ; elles naissent dans les premières années, et elles subsistent bien souvent jusqu'au tombeau. Néanmoins, comme elles demandent beaucoup de feu, les jeunes gens y sont plus propres, et il semble qu'elles se ralentissent avec les années ; cela est pourtant fort rare. » On peut en dire autant de toutes nos grandes passions ; malgré leurs vicissitudes, elles durent, elles vivent et revivent ; elles se perpétuent, et remplissent la meilleure partie de nos jours. Et cela s'explique par la double considération du sujet et de l'objet, de la personne qui aime et de l'être aimé ; de ce que l'une a de vertu pour varier son amour, et l'autre de pouvoir pour varier ses attraits.

Mais j'ai hâte d'arriver à un point qui a aussi son importance et demande quelques éclaircissements.

Il s'agit du rapport sur lequel se fonde l'amour, et d'après lequel se recherchent et s'unissent les personnes qui s'aiment. Est-ce un rapport de ressemblance, ou de différence et même de contraste ? Est-ce une convenance de qualités analogues ou opposées ?

A cette question la réponse est sans doute déjà dans les développements qui précèdent; mais elle n'y est qu'implicitement, et il est bon de l'en dégager. Et d'abord ce qui paraît vrai, c'est que, comme dans l'amour c'est le bien qui se porte au bien, et que rien ne se ressemble plus, ne convient mieux en nature que le bien et le bien, le lien qui unit ici les deux termes en rapport en est un de similitude et non de diversité. « La similitude, observe un auteur, étant la vraie marque de l'unité, quand deux choses semblables s'unissent par correspondance à même fin, il semble que ce soit plutôt *unité* qu'union [1]. » La plus étroite union tiendrait donc à la ressemblance, et le proverbe qui dit: Qui se ressemble s'assemble, s'appliquerait particulièrement en matière d'amour. Cependant, d'autre part, peut-on dire que ce soit le semblable qui aime son semblable, quand, entre les personnes qui s'aiment, ne se voient que des différences et même des oppositions, telles que celles de l'âge, du tempérament, du sexe, de l'humeur, du caractère, de la condition et de la profession? « Les vieillards aiment les enfants, dit saint François de Sales, non point par sympathie, mais d'autant que l'extrême simplicité, faiblesse et tendresse des seconds rehaussent et font mieux paraître la prudence et l'assurance des premiers; et cette dissemblance est agréable. Au contraire, les petits enfants aiment les vieillards, parce qu'ils les voient amusés et embesoignés d'eux, et que, par un sentiment secret, ils reconnaissent qu'ils ont besoin de leur conduite. » Ainsi, conclut-il, « l'amour ne se fonde pas toujours sur la ressemblance; mais aussi sur la correspondance de la nécessité de l'un avec la suffisance de l'autre. » Cela est vrai, selon lui, de l'homme à l'homme,

1. Saint François de Sales.

et ne l'est pas moins de l'homme à Dieu. « L'un a grand besoin et grande capacité de recevoir le bien, poursuit-il, et l'autre grande abondance et grande inclination pour le donner. Rien n'est si à propos pour l'indigence qu'une libérale affluence ; rien de si agréable à une libérale affluence qu'une nécessité indigente; et plus le bien a d'influence, plus l'inclination de se répandre et de se communiquer est forte; plus l'indigent est nécessiteux, plus il est avide de recevoir, comme un vide de se remplir. C'est un (*sic*) doux et désirable rencontre que celui de l'influence et de l'indigence, et ne saurait-on presque dire qui a le plus de contentement, ou le bien abondant à se répandre et communiquer, ou le bien défaillant et indigent à recevoir et tirer, si Notre-Seigneur n'avait dit que c'est chose plus heureuse de donner que de recevoir. » (Saint François de Sales, p. 51.)

« Ainsi notre défaillance a besoin de l'abondance divine, par disette et nécessité ; et l'affluence divine a besoin de notre indigence par perfection et bonté, bonté qui néanmoins ne devient pas meilleure en se communiquant, car elle n'acquiert rien en se répandant hors de soi; au contraire, elle donne (Ibid., p. 52). Dieu ne peut recevoir, il est vrai, aucune perfection de l'homme; mais parce que l'homme ne peut être perfectionné que par la divine bonté, aussi la divine bonté ne peut bien exercer sa perfection hors de soi qu'à l'endroit de notre humanité. » (Ibid., p. 51.)

Voilà l'exception opposée à la proposition générale que j'ai d'abord énoncée. Ne peut-on pas les concilier, et montrer que, quelles que soient les différences apparentes, c'est toujours au fond un rapport de ressemblance qui unit entre elles les âmes liées d'amour? En effet, c'est tantôt le bien abondant, pour reprendre les expressions de saint François, qui aime le bien indigent ; et dans ce

cas n'est-ce pas comme bien qu'il l'aime, pour ce qu'il y trouve de bon, de semblable à sa propre essence, et non pour ce qu'il y peut sentir de mal, de défaut, de contraire à sa nature? Est-ce pour le laisser indigent, et maintenir en conséquence la différence qui les sépare, ou pour le faire passer de l'état d'indigence à celui d'abondance, et l'amener ainsi à une plus grande ressemblance avec son propre caractère? Mais c'est tantôt aussi le bien indigent et défaillant qui aime le bien abondant. Pourquoi? Est-ce pour ce qu'ils ont d'opposé et pour plus d'opposition encore? Nullement ; mais c'est pour ce qu'ils ont d'analogue et pour plus d'analogie. A demi bien, au début, le bien indigent aspire à devenir moins incomplet, moins défaillant, plus voisin de l'abondance en s'unissant au bien abondant, en se développant avec son aide et à son image. C'est une demi-ressemblance qui travaille à se faire une plus pleine, et, s'il se peut, une entière ressemblance. Le rapport est donc encore ici du semblable au semblable. Le bien manquant qui aime le bien abondant, et le bien abondant qui aime le bien manquant, sont en quelque sorte entre eux, d'une part, comme une copie ébauchée ou à demi effacée qui aurait la vertu, en se rapprochant de son modèle, d'acquérir ou de réparer ce qui lui manquerait de conformité et de similitude avec lui; de l'autre comme un modèle qui se tournerait vers sa copie imparfaite et défectueuse, pour lui prêter ou lui rendre la part de ressemblance dont elle serait privée. Des deux côtés le mobile et le but du rapprochement est la convenance par ressemblance.

Prenons quelques exemples. Le malade aime le médecin ; est-ce par une convenance de ressemblance? C'est le contraire au premier abord. Mais à y regarder de plus près on reconnaît ici un bien indigent et souffrant, la santé altérée, qui en recherche un autre, l'art de la santé

rétablie, précisément pour ce qu'il y trouve d'affinité, de similitude, de sympathie secourable avec lui-même.

Il en est encore ainsi du disciple à l'égard du maître, de l'ignorant à l'égard du savant. Chez l'un c'est la science en germe et en puissance, la science indigente, si l'on me passe cette expression, qui s'adresse dans l'autre à la science en acte, en affluence et en abondance, avec le désir et l'espérance de se faire semblable à elle, c'est-à-dire science autant qu'elle. De même aussi l'enfant par rapport au vieillard. Il y a toujours là un bien qui en aime un autre, son contraire en apparence, son semblable en réalité; puisque en réalité c'est la sagesse, la prévoyance, la modération, la tempérance, toutes ces bonnes choses, mais à l'état de simples dispositions et de vertus à peine naissantes et encore bien infirmes, dans une âme sans expérience, qui demandent à se développer, à croître et à s'affermir, à l'exemple et avec l'appui paternel et tutélaire de ces mêmes vertus, éprouvées et consommées dans une âme mûrie par l'âge.

C'est, pour le dire en passant, de cette manière que se forment ces rares et exquises enfances qui, sans rien perdre de leur charme propre, de leur naïveté, de leur douceur, de leur pureté première, empruntent à la vieillesse les plus délicates de ses perfections morales, en y répandant une grâce particulière de fraîcheur et d'innocence.

C'est ainsi, si j'ose le dire, que nous apparaît la divine enfance du Christ, souriante et sérieuse, illuminée et sereine, suave de sagesse, de simplicité et d'amour, et s'épanouissant avec une indicible candeur dans la contemplation supérieure des plus hautes vérités de l'ordre moral et religieux.

La même explication peut s'étendre aux rapports du juste et du pécheur, du consolateur et de l'affligé. Ce

que le juste aime du pécheur qu'il veut racheter, c'est la justice abaissée et dégradée dans cette âme, à relever, à rétablir et à réparer par ses soins; ce que le pécheur de son côté aime dans le juste lui-même, c'est la justice observée, restée intacte et pure, à honorer et à imiter. Le consolateur voit dans l'affligé un cœur à faire fort et calme comme le sien; et l'affligé dans le consolateur, un cœur bienveillant et ferme à prendre en même temps pour modèle et pour appui; dans toutes ces relations, aimer n'est donc jamais qu'une union par l'affection du semblable avec le semblable, pour leur plus grande ressemblance.

Mais même de l'homme à Dieu l'amour a cette tendance. Qu'est-ce qu'aimer Dieu, en effet, si ce n'est aspirer à vivre le plus possible en conformité avec lui?

C'est dans le profond sentiment de ce rapport de notre âme avec Dieu, qu'une pénitente célèbre dans ses *réflexions sur la miséricorde divine*, s'écrie : « O Dieu, enrichissez la pauvreté de mon amour par les magnificences du vôtre! » Et c'est aussi dans ce sentiment que saint François, par allusion aux brebis de Jacob, qui attiraient dans leurs entrailles la variété des couleurs qu'elles voyaient, dit dans son langage : « L'âme éprise de l'amoureuse complaisance qu'elle prend à considérer Dieu, en attire au cœur les couleurs, c'est-à-dire la multitude des merveilles et des perfections qu'elle contemple; » et qu'il ajoute : « C'est là ce larcin d'amour qui, sans décolorer le bien-aimé, se colore de ses couleurs, se revêt de sa robe sans le dépouiller, et sans l'appauvrir s'enrichit de ses biens. » En tout l'assimilation, telle qu'elle vient d'être expliquée, paraît être la loi, le rapport constant sur lequel se règle l'amour.

Mais il faut que j'ajoute quelques mots aux observations qui précèdent, pour achever de les éclaircir.

Nous aimons, parce que nous sommes bons et pour devenir meilleurs. Or, ne devenons-nous meilleurs que quand, pauvres et défaillants, nous nous adressons dans notre indigence à un bien abondant et affluent? ne le devenons-nous pas aussi quand, riches nous-mêmes (toujours au sens particulier où il faut l'entendre dans toute cette discussion), nous donnons au lieu de recevoir, et tirons de nous-mêmes, pour le communiquer à autrui, ce que nous avons en nous de meilleur et de plus parfait !

Chacun de nous, quand il aime, est un bien qui en aime un autre. Or, ce bien que nous sommes, qu'il soit à l'état d'indigence ou à celui d'abondance, est dans l'un et l'autre cas également propre à gagner en perfection. Je ne le prouverai pas du premier, parce que c'est trop évident; mais je donnerai quelques explications nécessaires sur le second.

Abondant, le bien ne perd rien à se communiquer, il s'accroît au contraire; de bien qu'il était simplement en soi, il devient bien pour autrui ; il a deux vertus au lieu d'une : il n'était d'abord que bon, il est maintenant bienfaisant ; ce n'est pas là décroître, c'est au contraire augmenter. Il n'en est pas, sous ce rapport, de la bonté, chose toute morale, comme d'une valeur matérielle dont on ne peut rien donner sans par là même l'amoindrir. La bonté ne fait que grandir à se communiquer, elle ne fait que plus abonder, comme ces sources qui n'ont toute leur pureté, toute leur fécondité, toute la vertu de leurs eaux, que quand elles ont trouvé où se répandre et couler. Encore une fois, dans ce cas, donner n'est pas retrancher du sien, se diminuer et s'appauvrir; c'est bien plutôt s'enrichir. De deux âmes unies par un mutuel amour, la plus parfaite relativement, la plus pleine de bien, n'est pas celle qui reçoit, mais celle qui tire d'elle-même et qui

donne. Cela est vrai même de Dieu, pourvu qu'on ne l'entende qu'avec la réserve qu'apporte saint François dans ses paroles, lorsqu'il dit : « Si notre défaillance a besoin de l'abondance divine par disette et nécessité, l'affluence divine a besoin de notre indigence par bonté et perfection sans que pour cela cette bonté et cette perfection deviennent meilleures, puisqu'elles sont absolues. »

Qu'on me permette d'insister encore un peu sur ce point; je voudrais, s'il était possible, par une précision nouvelle, bien marquer la différence qu'il y a entre donner et donner, selon que le sujet du don est matériel ou moral. Donner matériellement, c'est se priver d'une chose en faveur d'autrui, c'est retrancher du sien, c'est déplacer la richesse, et la faire plus petite ici et plus grande là. Il n'y a addition d'un côté que par soustraction de l'autre. Ainsi le veut la nature des choses. On ne peut donc pas, à ces conditions, ne pas perdre en donnant, ne pas diminuer, par exemple, le morceau de pain qu'on partage, et ne pas se priver du vêtement dont on se dépouille; mais il n'en est pas de même de ce qu'on peut appeler un don moral.

Qu'est-ce en effet qu'un tel don? une âme a plus d'intelligence, d'amour et de liberté, elle a plus de sagesse et de bonté, elle a plus de vertus et plus de talents qu'une autre. Dans le sentiment qu'elle en a, et le désir qu'elle éprouve de les communiquer, elle s'adresse à qui elle aime, à qui sous ce rapport a besoin; et par attrait, par charme, par douces et pressantes impressions, elle le sollicite, elle l'invite, elle l'entraîne à se faire semblable à elle, à se développer comme elle, à s'exercer, selon exemple, au juste, au beau et au vrai ; à se mettre, en un mot, en partage de tous ces trésors de l'esprit, dont elle est elle-même en possession. Voilà son don : est-ce

pour elle une privation? Nullement; c'est au contraire une augmentation, un progrès en perfection, une manière de mieux valoir par abondance de bonté.

J'ai dit, au sujet de la beauté, dans mon *Mémoire* sur Diderot : « Le propre de la beauté est de l'être en soi et hors de soi, pour soi et pour autre chose que soi; c'est d'être belle et d'embellir. Quand elle n'embellit pas, c'est qu'elle n'est pas assez belle, c'est qu'elle n'est pas tout à fait belle. » On pourrait en dire autant de la bonté, qui est aussi d'autant mieux dans son essence et selon sa loi qu'elle se répand et se donne davantage. Donner est alors si loin de se priver, que c'est, comme je l'ai déjà dit, s'accroître, s'augmenter. Recevoir, en effet, est dans son insuffisance devenir meilleur ou moins imparfait par l'assistance d'autrui; tandis que donner est devenir meilleur en suffisant tout ensemble à soi-même et à autrui. Il y a profit des deux parts, mais avec supériorité évidente de celui qui donne sur celui qui reçoit : donner est être bon pour son prochain, après l'avoir été pour soi; recevoir est être bon par son prochain, faute de ne l'être pas assez par soi-même. L'amour trouve donc son compte à donner aussi bien qu'à recevoir, avec cette différence qu'il a quelque chose de plus complet, qu'il témoigne de plus d'abondance de bien dans un cas que dans l'autre.

Le plus parfait des amours est celui qui n'aspire qu'à donner. C'est là proprement la charité, laquelle est avant tout un saint don de son âme. Heureux par conséquent ceux qui reçoivent, plus heureux ceux qui donnent, car ils sont animés d'un plus parfait amour !

Il me reste un dernier point à toucher de la question générale que je traite ; mais il demande peu de développement, aussi je serai très-court. Ce sont des indications plutôt que des explications que je donnerai rapidement.

Saint François de Sales a dit : « L'amour est la première complaisance que nous avons au bien ; il précède le désir et la délectation ; car comment désirer une chose qu'on n'aime pas, comment de même en jouir ? Il précède également la haine, car nous ne haïssons le mal que par l'amour que nous avons pour le bien, et ainsi de toutes les autres passions et affections, qui proviennent toutes de l'amour comme de leur source commune. »

Bossuet, de son côté, a dit aussi : « Otez l'amour, et il n'y a plus de passions ; posez l'amour, et vous les faites toutes naître. » Dans cette double pensée est en germe la raison de la génération des passions, que je vais présenter ici en abrégé.

En effet, si on veut savoir, d'une manière générale, comment naissent, s'enchaînent et se succèdent les passions, on n'a qu'à remarquer comment, présent à toutes, l'amour, en se modifiant, 1° selon les états dans lesquels il se trouve, 2° selon les causes qui déterminent ces états, engendre, en vue des uns, toutes les joies et toutes les tristesses dont notre âme est émue, et par rapport aux autres, toutes les inclinations et toutes les aversions auxquelles elle est livrée ; comment, par suite, il produit toutes nos espérances et toutes nos craintes, toutes nos réjouissances et tous nos regrets, toutes nos affections, de tout ordre, de tout caractère et de tout degré. Il suffit, pour le comprendre, de bien se rendre compte de la double situation dans laquelle l'amour se trouve et des causes diverses qui viennent l'y placer. Favorisé ou contrarié dans son mouvement vers le bien, il jouit de l'une de ces positions et il souffre de l'autre ; mais en présence des causes qui lui font l'une ou l'autre, il incline aux premières ou répugne aux secondes, et cela en raison de leur nature, de leur action, de leur degré de durée et d'intensité, etc. Tout dépend donc, comme on le voit,

de l'amour et des circonstances au milieu desquelles il se développe, de ses états et de ses objets, et on peut bien dire, à ce point de vue, en reprenant les termes de Bossuet : « Otez l'amour, et il n'y a plus de passions ; posez l'amour, et vous les faites toutes naître. » L'amour est, en effet, de tout dans la génération des passions.

Si maintenant, sans avoir tout dit, loin de là, de l'amour, j'en ai néanmoins suffisamment déterminé le sujet, le motif, l'essence et les modes divers, il semble que de la question : Qu'est-ce qu'aimer ? que j'ai dû d'abord me poser, je puis, sans plus de retard, passer à celle-ci, qui en est la suite et le complément : Qu'aimons-nous ? La solution de l'une est la préparation de la solution de l'autre.

Qu'aimons-nous ? le bien ; rien de plus simple à répondre. Mais qu'est-ce que le bien ? En quoi consiste-t-il ? Quels en sont les éléments, les caractères et les conditions ? Voilà qui l'est un peu moins.

Qu'est-ce que le bien ? et afin de le rechercher par ordre et de le reconnaître successivement dans les différents êtres qu'il qualifie, et en commençant par celui d'entre eux qui nous est le premier et le mieux connu, qu'est-ce que le bien dans l'homme ? Nous verrons ensuite ce qu'il est dans Dieu et dans la nature.

Le bien dans l'homme, on peut le dire, est, avant tout, l'être même : car, par cela même qu'il *est*, l'homme est déjà une bonne chose ; et c'est certainement en lui une perfection, ou du moins la condition de toute perfection, que d'avoir été créé, c'est-à-dire que d'avoir reçu de son auteur le temps pour durer, l'espace pour se mouvoir, la substance pour être en soi, la cause pour agir par soi, une existence ordonnée en vue d'une fin déterminée.

Mais comme, en outre, il possède des facultés qui lui

sont propres, l'intelligence pour connaître, la sensibilité pour aimer, la liberté pour vouloir, riche de ces nouveaux attributs, c'est pour lui du bien dans le bien, un accroissement de bien, une manière d'être élevé dans l'échelle des êtres. Ce n'est pas tout : quand, au lieu de rester, avec tous ces modes d'action, solitaire et sans rapports, il entre en société avec Dieu, avec l'homme et la nature, il n'en est que plus complet et plus parfait dans son genre ; on en peut juger par ce qui lui manquerait si, par hypothèse, il était une âme sans d'autres âmes, une force sans d'autres forces, un esprit sans Dieu, sans l'humanité et le monde.

Cependant tout ce bien est en quelque sorte en lui sans lui. Car ce n'est pas lui qui s'est fait, au sein du temps et de l'espace, comme substance et comme cause, capable de penser, d'aimer et de vouloir, de se rattacher par tous ces attributs à l'ordre social, matériel et religieux. C'est d'un autre, c'est de Dieu lui-même que lui viennent toutes ces conditions de perfection. Mais, avec ce qu'il y a de bien en lui, sans lui, il y a aussi ce qu'il en acquiert, au moins en partie, par lui-même, et qu'il ne doit, après Dieu, qu'à sa propre volonté. Grâce, en effet, à la Providence, qui la prévient et la soutient, l'excite et l'encourage, et, de toute façon, la règle, la forme et la fortifie, sans jamais la contraindre, sa volonté, ce qu'il y a de plus humain en lui, de plus semblable à Dieu, se joignant, pour les gouverner, à toutes ses dispositions naturelles, les élève de l'état de dons à celui de mérites, et par la moralité qu'elle leur imprime les érige en vertus. C'est ainsi que, s'emparant de l'intelligence et la conduisant, elle l'amène, par d'habiles et heureux ménagements, à ce degré de raison où elle a de la gravité pour mieux voir, de la sérénité pour mieux juger, cette calme et suave perception de ce qu'il y a de meilleur dans

le vrai, qui s'appelle la sagesse. C'est ainsi pareillement que, gagnant l'amour lui-même et le dirigeant convenablement, elle en fait quelque chose de mieux qu'un simple mouvement du cœur, qu'un instinct de la passion; qu'elle le convertit en ce zèle éclairé et réglé, en cette ardeur tempérée, en cette vive et pure inclination et ce goût exquis pour le juste et l'honnête, qui n'est autre que la bonté; et de la sagesse et de la bonté que ne tire-t-elle pas, que n'obient-elle pas, selon les circonstances et les occasions? tempérance, prudence, charité, piété, et, sans vouloir tout compter, les plus excellentes habitudes du cœur et de l'esprit, tels sont ses salutaires et bienfaisants effets. Grand bien, par conséquent, que la bonne volonté! le plus grand des biens de l'homme, puisqu'elle est toujours quelqu'un des autres, augmenté de tout le prix qui s'attache au mérite.

Qu'est-ce donc, en résumé, que le bien qui se voit dans l'homme? C'est ce qu'il est par sa constitution, et ce qu'il devient par sa volonté en conformité avec sa loi; c'est son essence développée et sa destinée accomplie; c'est son âme moralement et librement perfectionnée; d'un mot, c'est l'âme même.

Mais le bien dans la nature sera-t-il sans analogie avec le bien dans l'humanité; et, aux différences près qui les distinguent l'une de l'autre, n'aura-t-il pas dans la première au moins quelques-uns des traits qui le caractérisent dans la seconde? N'y sera-t-il pas aussi quelque chose comme l'âme, la vive force, la puissance de vie dans son essence et sa destinée régulièrement développée? Rien de plus vraisemblable à penser.

Ainsi d'abord, pour la nature, n'est-ce pas aussi une bonne chose que d'être au lieu de n'être pas, que de participer à sa manière du temps et de l'espace, de la substance et de la cause, que d'avoir en un mot sa place

dans la création, et de l'y avoir avec un but marqué et une action réglée? N'est-ce pas ensuite en elle un autre et plus grand bien que d'avoir avec l'être ses propriétés et ses vertus, ses qualités distinctives, ses facultés même, ou du moins ses puissances actives, telles qu'elles se voient dans les minéraux, les végétaux et les animaux? Et ce qui fait en tout son bien, n'est-ce pas que dans la hiérarchie de ses règnes divers, depuis le plus humble grain de sable jusqu'au plus brillant des métaux; depuis le plus chétif des brins d'herbe jusqu'au lis en sa magnificence; depuis le dernier des insectes jusqu'à l'espèce la plus voisine de l'homme, elle présente en grand nombre des essences développées et des destinées accomplies? Et si, sans être excellente et valoir autant que l'homme, elle a cependant son prix, ne peut-on pas dire avec Pascal : « La nature a des perfections, pour montrer qu'elle est une image de Dieu; » en ajoutant, du reste, avec lui, « qu'elle a aussi des défauts, pour montrer qu'elle n'en est qu'une image? »

Le bien dans l'homme, c'est l'âme fidèle à son essence et à sa loi; le bien dans la nature, c'est encore un peu l'âme ou du moins l'analogue de l'âme, la vive force, la vie également fidèle aux principes de son être.

Or, s'il en est ainsi du bien dans toute la création, que doit-il en être à son tour dans le créateur lui-même? Saint Augustin a dit : « O mon Dieu! vous n'avez rien fait que de bon.... car encore que vous n'ayez pas créé les choses dans un égal degré de bonté, elles sont néanmoins toutes bonnes, chacune en particulier et toutes ensemble, puisqu'il est dit de vos ouvrages qu'après les avoir considérés, vous les avez trouvés très-bons. » Et encore : « Toutes ces choses sont des dons reçus de mon Dieu; ce n'est point moi qui me les suis données moi-même; par conséquent, celui qui les a créées est sou-

rainement bon, il est lui-même tout mon bien,.... car il n'y a pas de mal en lui, non-seulement au regard de lui-même, mais aussi au regard de cet univers qu'il a fait. » C'est dans ce sens que je raisonnerai et que je dirai aussi : Dieu est bon de tout le bien qu'il a mis dans l'homme et dans la nature; mais il l'est outre de tout celui qu'il est, comme l'être absolu : ainsi il n'est pas seulement une bonne chose, mais la bonne chose entre toutes et par-dessus toutes, sans comparaison. Et il est tel par cela même qu'il est, par l'être qu'il possède sans l'avoir reçu, et qu'il a, parce qu'il l'a, sans commencement ni fin. C'est cette pensée qu'exprime Fénelon, dans des termes qui marquent bien ce point de la perfection divine, quoique peut-être d'ailleurs ils ne soient pas sans quelques excès: tout ce qu'il veut que l'on dise de Dieu, c'est qu'il *est;* car moins on dit de paroles de lui, plus on dit de choses. « Il *est*, gardez-vous bien d'y rien ajouter,... s'écrie-t-il; par cela qu'il *est*, tout est dit. Celui qui demande quelque chose de plus, n'a rien compris dans l'unique chose qu'il faut concevoir. « Et encore : « Quand je dis de l'être qu'il est l'être par excellence, j'ai tout dit; le mot d'infini, que j'ai ajouté, est un terme presque superflu.... ici qui ajoute au mot d'*être* ajoute inutilement; plus on ajoute, plus on diminue;... c'est, pour ainsi dire, dégrader l'être par excellence que de croire avoir besoin d'ajouter quelque chose quand on a dit qu'il est[1]. » Mais pour plus d'exactitude, et pour ôter au sentiment de Fénelon ce que, dans sa pieuse aspiration, il peut avoir d'excessif; pour mieux entrer dans la véritable notion de Dieu, et l'estimer excellent, non-seulement par son être même, mais aussi par ses attributs, il convient de rapprocher Bossuet et Fénelon, et de tem-

1. *Traité de l'existence de Dieu.*

pérer par le grand sens et la ferme sagesse de l'un l'enthousiasme quelquefois un peu exclusif de l'autre. Bossuet dit donc : « Tandis que le concours de plusieurs idées successives est nécessaire pour exprimer Dieu à notre manière, ils ne veulent considérer que l'unique idée de l'être. Il leur faut une notion générale de Dieu, sans attributs, ni absolus, ni relatifs; mais que ces raffinés sont grossiers! Ils ne songent plus que Dieu n'est pas saint, ni sage, ni puissant comme le sont les créatures par des dons particuliers; mais qu'étant tout par lui-même et sa propre substance, tout l'infini de ce premier être se voit dans chacune de ses perfections. On ne sort jamais des attributs de Dieu qu'on n'y rentre d'un autre côté et peut-être plus profondément. Aussi n'est-ce pas un étrange ignorance que de dire que les attributs de Dieu empêchent l'accès auprès de lui et le repoussent en son essence? C'est pourquoi il ne faut pas diviser en Dieu les perfections, et surtout les retrancher toutes, pour n'en plus conserver qu'une, et celle-là même que nous concevons le moins sans les autres, et qui nous touche le moins sans elles, c'est-à-dire l'être pur. » « Il ne faut pas, comme dit encore Bossuet, les considérer par vues distinctes, mais les réunir, et seulement aider, en les partageant dans le discours, la faiblesse humaine, qui ne peut tout porter à la fois. » Le Dieu bon, puis-je maintenant bien reprendre, est donc certainement celui qui *est;* mais il n'est pas seulement celui qui *est,* il est aussi celui qui *fait,* qui est le créateur, comme il est l'incréé, qui à l'un de ces titres a sa perfection, comme à l'autre. Le Dieu bon est celui qui a en soi, pour créer, l'éternité ou la perfection du temps, l'immensité ou la perfection de l'espace, la toute-sagesse ou la perfection de l'intelligence, la toute-bonté ou la perfection de l'amour, et la pleine liberté et la pleine puissance; qui est tout entier

et avec tous ses attributs dans la production, la conduite et la consommation de son œuvre; le Dieu bon est, en un mot, une âme, mais une âme d'un genre à part, et qui, absolue en elle-même, a dès le principe son essence et son action pour une fin, ce que je n'oserais appeler sa destinée, mais ce que je nommerais bien sa providence, les a, dis-je, accomplies et parfaites; à la différence des créatures, mêmes les meilleures, qui ne sont jamais bonnes que relativement, successivement, par progrès laborieux, et toujours plus ou moins limités. Pour Dieu, point de progrès, point d'avancement, point de commencement suivi d'un plus ou moins long achèvement; jamais en puissance, toujours en acte, il est un bien tout venu, si on me permet de le dire, et jamais à venir, sans début et sans terme, comme aussi sans défaut, dans la simplicité et la continuité de son infinie excellence.

Tel est le bien en Dieu. J'ai ailleurs traité cette question : Que prouve en Dieu le bien qui se voit dans l'homme, et implicitement aussi celui qui se voit dans la nature? Je n'y reviendrai pas ici, je me borne à renvoyer au lieu même où je m'en suis occupé (*Traité de la Providence*); mais je rappellerai, en la reproduisant, la conclusion de toute cette discussion, parce qu'elle rentre dans mon sujet, et je dirai que, par tout ce qu'ils ont de bon, l'homme et la nature prouvent un Dieu plein de bonté; et que, par ce qu'ils renferment de mal, ils ne prouvent pas autre chose, attendu que, mal comme bien, tout se concilie dans la création avec la perfection infinie et absolue du créateur. A quoi j'ajouterai ces deux passages de saint Augustin, qui ne me seront certes pas d'un médiocre appui: « Si toutes les choses de la terre, dit-il, se taisaient après nous avoir parlé et nous avoir rendus attentifs à écouter celui de qui elles tiennent

l'être, et que lui seul nous parlât, non plus par elles, mais par lui-même, en sorte que nous entendissions sa parole non par un langage mortel, ni par la voix d'un ange, ni par celle du tonnerre, ni par l'énigme d'une parabole, mais que lui-même, que nous aimons en elles nous parlât sans elles..,. si cette sublime contemplation continuait, et que, toutes les autres vues de l'esprit ayant cessé, celle-là seule absorbât l'âme et la comblât d'une joie tout intérieure, et toute divine,... ne serait-ce pas l'accomplissement de cette parole de l'Écriture: « Entrons dans la joie du Seigneur [1]? » Et ailleurs: « Qu'est-ce que j'aime quand je vous aime? ce n'est ni tout ce que les lieux renferment de beau, ni tout ce que les temps nous offrent d'agréable; ce n'est ni cet éclat de la lumière qui donne tant de plaisir à nos yeux, ni la douce harmonie des sons, ni l'odeur des fleurs, ni la manne, ni le miel, ni tout ce qui peut plaire dans les voluptés de la chair; ce n'est rien de tout cela que j'aime, quand j'aime mon Dieu ; et cependant c'est une lumière, une harmonie, un parfum et une volupté que j'aime en lui; mais une volupté, un parfum, une harmonie et une lumière qui ne se trouvent que dans mon cœur... Voilà ce que j'aime dans mon Dieu. Et qu'est-ce que cela? Je l'ai demandé à la terre, et elle m'a répondu: « Ce n'est pas moi ; » et tout ce qu'elle contient m'a fait la même réponse. Je l'ai demandé à la mer et aux abîmes, et ils m'ont répondu: « Nous ne sommes pas votre Dieu ; cherchez-le au-dessus de nous. » Je l'ai demandé à l'air que nous respirons, et aux oiseaux qui le peuplent, et ils m'ont répondu également: « Nous ne sommes pas Dieu. » Je l'ai demandé au ciel, au soleil, à la lune et aux étoiles, et ils m'ont toujours répondu: « Nous ne sommes pas

1. *Confessions.*

non plus la Divinité que vous cherchez. » Je me suis adressé à tous les objets qui m'environnent, et leur ai dit : « Puisque vous n'êtes pas mon Dieu, apprenez-moi au moins, je vous prie, quelque chose de lui; et ils se sont écriés tout d'une voix: « C'est celui qui nous a créés..... » Mais, ô mon âme, c'est à toi que je parle avant tout, parce que tu es au corps comme la vie qui le soutient et l'anime, et que Dieu est la vie même de la vie[1]. » Ainsi s'exprime saint Augustin. C'est sous la forme d'*élévation* une véritable démonstration, qui revient à dire que ce que nous aimons en Dieu est un bien qui a des traces sans doute, et des traces éclatantes, dans la nature et dans l'humanité, mais qui n'est cependant celui ni de l'une ni de l'autre, qui les surpasse souverainement, n'en diffère sans doute pas en essence, mais s'en distingue en degrés, comme l'infini du fini.

Tel est le bien dans l'homme, dans la nature et dans Dieu. Ce qu'il offre de commun, et par conséquent de général, c'est d'y être en son fond l'âme ou l'analogue de l'âme, la vive force, dans son essence et son action développée; c'est d'y être l'âme dans sa perfection relative ou absolue.

Si donc ce que nous aimons est le bien, il nous est maintenant facile de donner une solution plus nette et plus précise à cette question : Qu'aimons-nous? En toute chose, ce que nous aimons, c'est l'âme ou l'analogue de l'âme; c'est le principe d'action qui est à la racine de tout être, s'y développe dans son essence et y accomplit sa destinée. Sainte Thérèse a dit: « L'amour qui a Dieu pour objet est comme une flèche que l'âme tire à Dieu. » L'amour en tout est ainsi fait; c'est un acte, c'est un trait incessamment tourné vers le but qui l'attire, et qui

1. *Confessions.*

n'est autre que l'âme ; il n'en est diverti que par des illusions, des déceptions, de trompeuses apparences. Par son inclination naturelle, c'est à l'âme qu'il se porte, qu'il s'attache et se fixe. Tous ses mouvements sont vers l'âme ; et quand parmi ses égarements il vient à s'apercevoir que ce n'est pas l'âme, son vrai bien, qu'il poursuit et recherche, mais l'ombre, le fantôme, l'enveloppe grossière de ce bien, il se retire triste et honteux ; triste et honteux aussi quand c'est l'âme en effet, mais l'âme dégradée, corrompue et déchue.

C'est l'âme que nous aimons avant tout et par-dessus tout, l'âme en elle-même et pour elle-même ; mais c'est aussi avec elle et pour elle, ce qui en participe et la sert, ce qui en reçoit par communication comme un souffle de spiritualité. Seulement, comme je viens de le dire, il arrive fréquemment que l'amour se méprend, et qu'où il croit saisir l'âme, il ne trouve que le corps, et se perd à l'aimer : non, sans doute, qu'il doive ne faire aucun état du corps, et le regarder comme chose indifférente ou mauvaise ; son erreur est de l'aimer comme l'âme, à la place de l'âme, ou de préférence à l'âme.

C'est ainsi qu'il nous arrive d'aimer dans l'homme, au lieu de ce qui est vraiment lui, de sa vraie personne, de son âme, ce qui n'en est que l'expression et l'instrument, sa fausse personne, son corps ; et quant à Dieu lui-même, de l'adorer dans son œuvre et non dans son essence, dans ce qu'il a *fait* et non dans ce qu'il *est* ; double espèce d'idolâtrie, double amour trompeur, qui prend l'ombre pour la réalité, la forme pour le fond, une vaine apparence de Dieu et de l'homme pour Dieu et l'homme mêmes.

Mais, quels que soient ces aveuglements et ces égarements de l'amour, il n'en est pas moins vrai que l'objet constant auquel il tend par sa nature, est l'âme ou l'analogue de l'âme à l'état de perfection.

C'est l'âme que nous aimons ; mais c'est aussi l'âme qui aime. L'amour n'est donc au fond qu'un mouvement d'âme à âme, qu'un doux commerce des âmes, unies heureusement entre elles pour leur mutuelle perfection. C'est pourquoi à s'aimer les âmes ne peuvent que gagner ; comme à ne pas s'aimer, elles ne peuvent que perdre. Ne pas s'aimer pour elles, c'est rester seules en elles-mêmes ; et la solitude, c'est la faiblesse, la privation, le mal. Aimer est donc un acte de la plus haute spiritualité, et qui fait qu'en se liant les âmes se complètent, et n'en deviennent que plus fidèles à leur essence et à leur loi. La société des âmes par l'amour, voilà leur vraie vie ; comme la division, la séparation, la discorde et la solitude, voilà leur infirmité, leur péril et leur perte.

Ce que nous aimons, c'est le bien ; ce n'est cependant pas le bien sans un certain caractère, sans un certain rapport avec nous, qui nous le rende, comme le dit Bossuet, communicatif de lui-même et par conséquent bienfaisant. Autrement, du moins, nous ne l'aimons que d'un amour vague et sans chaleur ; nous sommes disposés à l'aimer plutôt que nous ne l'aimons. Nous ne l'aimons véritablement, nous ne l'aimons en *acte*, que quand, de l'espèce d'abstraction où le conçoit notre raison, il nous devient par le sentiment plus prochain, plus intime, plus présent en quelque sorte ; qu'il nous va plus au cœur, et, de général qu'il était, se faisant particulier et nôtre, il nous tient, nous intéresse et nous touche de plus près. Plus il a de ces liens, de ces rapports sensibles avec nous, plus aussi nous l'aimons. C'est pourquoi, toutes choses égales d'ailleurs, nous l'aimons plus précisément dans les personnes de la famille que dans celles de la cité, et dans celle-ci que dans les étrangers ; c'est pourquoi aussi nous l'aimons mieux dans une nature qui nous entoure, nous enveloppe et nous presse de ses bienfaits,

qui est comme notre mère et notre nourrice, que dans une nature dont nous ne recevons que de loin le concours indirect. C'est pourquoi encore nous aimons mieux le Dieu de nos pères et de notre foyer domestique, le Dieu qui habite en nous, qui vit et agit en nous, qui nous est comme une société au plus profond de notre âme, que le Dieu qui nous apparaît sans attributs marqués, sans caractère défini, sans rien de familier et d'intime avec nous, que le Dieu solitaire et qui nous laisse seuls. Ce que nous aimons réellement, c'est, dans chacun de ces genres, le bien qui vient à nous, se fait à nous, se lie et se relie à nous pour nous mieux appartenir; qui devient, si on peut le dire, père et mère pour nous, personne de la famille, concitoyen et ami; qui devient également pour nous le sol natal, le champ de nos pères, notre pays, notre lieu propre, le théâtre de toute notre destinée; qui devient enfin le Dieu de nos pénates, de notre patrie, et mieux encore le Dieu de notre âme, de ses besoins, de ses faiblesses et de ses fautes, la soulageant dans les unes, la corrigeant dans les autres, et, en tout, usant envers nous de son infinie providence avec une bienveillance particulière.

Voilà le bien que nous aimons d'un amour certain et défini. Ainsi le bien, toujours en soi aimable, n'est cependant véritablement aimé que quand il est avec nous dans de telles relations qu'elles nous le rendent personnellement attrayant et bienfaisant. — Aimer est un mouvement qui par première impulsion ne tend qu'à l'union, et qui n'aurait jamais d'autre détermination, si dans les objets qui l'excitent il n'y avait que du bien; car, à l'égard du bien, il ne peut pas y avoir deux dispositions, il n'y en a qu'une, l'inclination; et cependant, comme nous l'avons vu, aimer est aussi, au moins par accident, répugner et repousser. Pourquoi? Parce qu'il n'y a pas

que du bien; et si l'on souffre, si l'on hait, si l'on regrette, si l'on craint, s'il y a tant d'affections et de passions malveillantes, c'est qu'avec le bien il y en a la privation, c'est qu'avec le positif il y a le négatif de l'être, selon l'expression de Fénelon, c'est qu'il y a, en un mot, le mal, lequel n'est en effet qu'une limitation extrême et une profonde diminution du bien. L'amour en paix, en satisfaction, en plein cours d'union, accuse pour objet un bien qui, au moins en somme et relativement, peut passer pour parfait. Mais l'amour en contrariété, en peine et en aversion, témoigne d'un bien qui ne le contente pas, qui ne lui suffit pas, qui lui manque, qui le prive, qui, en un mot, est négatif. L'homme et la nature sont des biens, mais ces biens sont finis, mais ils sont variables; ils ont des bornes nécessaires, et dans ces bornes mêmes ils peuvent être bornés; ils peuvent l'être jusqu'à devenir ce qu'il y a de moins bon dans leur genre; ils peuvent, de limitations en limitations, de privations en privations, de défauts en défauts, en être réduits à n'être presque plus des biens, à n'être que des biens négatifs, c'est-à-dire des maux. Telles sont, en effet, les mauvaises âmes, tels sont aussi les mauvais corps, telles sont toutes ces choses qui par essence sont bonnes, mais qui par accident et corruption deviennent tristes et fâcheuses. De là leur impression sur l'amour, la peine ou la négation de la joie, la haine ou la négation de l'inclination, et toutes ces affections négatives ou répulsives qu'elles déterminent dans notre âme. Si donc notre amour a parfois quelque chose d'hostile et de malveillant à l'égard de l'homme et de la nature, c'est que dans l'homme et dans la nature il trouve du mal, une cause de souffrance, un objet qui le blesse.

Quant à Dieu, il est en lui-même un bien infini et immuable, absolument parfait; mais ce qu'il est en lui-

même, il ne l'est pas également dans ses manifestations, dans ses relations avec nous, dans ses manières de se faire connaître ; et surtout il ne l'est pas dans les vues de notre esprit, souvent si mensongères. Il peut selon ses desseins, et pour les mieux conduire, se révéler, se déclarer plus ou moins à notre âme, se rendre selon les temps, les lieux et les personnes, plus ou moins visiblement présent, facile et bienfaisant ; il peut nous laisser à désirer, à espérer et à craindre, se retirer de nous, se refuser à nous, nous frapper et nous affliger pour nous éprouver ou nous corriger. De là dans notre cœur ces tristesses mystérieuses, qui, si nous ne savons les comprendre et les bien prendre, les adoucir par la prière, la résignation et l'humilité, se tournent malheureusement en ces haines impies et en ces révoltes sacriléges dont il arrive que le souverain bien lui-même devient parfois, pour nos esprits éperdus, superbes et irrités, l'objet détesté. De là, je n'ose pas dire, toute cette religion de l'orgueil et de la colère ; car il n'y a pas de religion sans pieuse douceur, mais tous ces mouvements hostiles d'une passion misérable et rebelle à l'égard de celui auquel nous ne devrions qu'amour.

Maintenant, si je ne l'avais fait plus haut en traitant de l'amour, ce serait ici le lieu de présenter quelques remarques sur le bien abondant, sur le bien défaillant, et le rapport qu'ils ont l'un et l'autre avec la faculté d'aimer ; mais j'en ai assez parlé, pour n'avoir pas besoin d'y revenir. Je me hâte donc de conclure sur toute cette question, et je dis ou plutôt je répète, pour mieux marquer la solution à laquelle je suis parvenu, que le bien est en chaque chose son essence développée, sa destinée accomplie, la perfection propre de son être, et, pour plus de précision, que c'est l'âme ou l'analogue de l'âme, tout principe d'action fidèle à sa nature ; que c'est l'âme en

Dieu, mais l'âme absolue dans tous ses attributs ; l'âme en l'homme, mais avec son excellence relative et bornée ; encore un peu l'âme, mais surtout la simple force, également en action selon les lois qui lui sont propres, dans les animaux, les végétaux, les minéraux, en un mot, la nature.

Cette conclusion, jointe à celle que j'ai d'abord proposée au sujet de l'amour, me ramène à Helvétius, en vue duquel je les ai l'une et l'autre établies, et me permet une nouvelle appréciation de la doctrine de son deuxième discours.

Il a avancé bien des paradoxes. La plupart, sans crédit, méritent à peine l'examen. Mais s'il en est un qui ait eu d'abord et qui ait conservé par la suite une certaine faveur, parce que malheureusement il touche à un des côtés les plus fâcheux de la nature humaine, le flatte et le caresse, c'est sa théorie de l'intérêt, c'est sa philosophie de l'amour. Voilà pourquoi, après l'avoir repoussée par les raisons qu'on lui objecte d'ordinaire et qui ont certes leur solidité, j'ai cru devoir essayer en outre d'une autre manière de la combattre, et opposer dogmatiquement un système à un autre. Si donc, en s'appuyant sur les principes que je viens de développer, on veut faire un retour sur ceux que soutient Helvétius, on se rappellera qu'à la double question : Qu'est-ce qu'aimer, et qu'aimons-nous ? il répond par cette double solution : Aimer, c'est sentir, être affecté dans ses sens, éprouver un mouvement de sensibilité physique ; être aimé, c'est avoir les qualités qui conviennent à cette sensibilité, c'est être physiquement bon ; plus simplement, c'est être utile.

L'utile, voilà, selon lui, l'unique objet de l'amour ; l'âme réduite à l'organisation, ou mieux encore les organes, en voilà le sujet : par conséquent, l'amour lui-

même n'est qu'un rapport d'union d'un corps à un autre corps, du corps qui demande l'utile, à celui qui le fournit. Or si, comme je crois l'avoir assez clairement démontré, c'est en nous le bien qui aime, mais le bien tout entier, et non pas seulement du bien, ce qui n'en est qu'un élément, et le moindre assurément, c'est-à-dire le bien physique ; et si c'est également le bien en général, toute espèce de bien et non pas seulement l'utile, le dernier de tous, qui est l'objet de l'amour, ou ce qui revient au même, si c'est d'un côté l'âme, dans le plus pur de son essence, et de l'autre l'âme encore dans sa perfection, qui aime et qui est aimée, il y a une première et capitale objection à adresser à Helvétius : c'est qu'il n'a entendu de l'amour ni l'un ni l'autre terme, ni celui qui l'éprouve, ni celui qui l'excite, ni le bien qui est en nous, ni le bien hors de nous ; il a pris dans tous deux la partie pour le tout, et cette partie-là même il l'a mal comprise, précisément parce qu'il l'a admise à l'exclusion de toute autre ; puisqu'il est vrai que, soit en nous, soit hors de nous, le bien physique ou l'utile n'a sa valeur et son prix qu'à la condition d'autres biens auxquels il se subordonne, tels que le juste, l'honnête, le beau et le divin ; et ce qui est encore la même objection, mais sous une autre forme, qui ne la rend que plus pressante, ce n'est pas le corps qui aime, ce n'est pas le corps qui est aimé ; le corps n'aime pas, il ne fait que céder à l'amour ; le corps n'est pas aimé, au moins en lui-même et pour lui-même, il ne l'est que comme expression, instrument et moyen d'un principe supérieur qui seul a en soi et par soi la vertu de l'attrait. Il n'y a que l'âme qui aime, que l'âme ou l'analogue de l'âme qui, à son tour, soit aimée. L'âme, au double point de vue du sujet et de l'objet, voilà le fond de l'amour. Ce fond a échappé à Helvétius, qui n'en a pu donner qu'une fausse et fâcheuse explication ;

car non-seulement il l'a méconnu, mais avili et ravalé. Une des grandeurs de l'homme est l'amour, mais l'amour dans sa vérité et sa pureté tout ensemble ; par sa théorie, Helvétius en fait un des abaissements. Qu'est-ce qu'aimer en effet, quand ce n'est plus en nous la sagesse, la bonté, la charité, la justice, la piété, l'âme même en son bien, qui aime, et qui en aimant aspire à devenir meilleure ; mais quand il n'y a que le corps qui gravite vers le corps, quand il n'y a que l'animal qui recherche l'animal, quand tout dans ce sentiment, motif, moyen et but, se réduit à quelque chose d'organique et de matériel ?

Ce n'est plus vraiment aimer, ce n'est plus moralement s'émouvoir, aspirer et se porter de cœur au bien ; ce n'est plus que se livrer à l'instinct de la chair ; ce n'est plus s'élever, mais s'abaisser. Aimer ainsi n'est plus une des grandeurs de l'homme, ce n'est réellement qu'une de ses plus humbles nécessités.

Mais il est une objection encore à faire à Helvétius, toujours en vertu de la même théorie.

Sans doute, aimer est toujours pour une part s'aimer, au sens plausible et vrai où j'ai essayé de le montrer ; et l'amour ne nous a certainement pas été donné pour nous vider de nous-mêmes, selon l'expression de Bossuet, et nous rendre indifférents à notre propre destinée. Être soi et n'avoir pas l'amour de soi serait une contradiction et une inutilité ; être soi et ne pas s'aimer, autant vaudrait n'être pas soi.

Il est donc conséquent et légitime à la fois, qu'il y ait du *moi* dans l'amour ; mais il ne l'est pas moins qu'il y entre aussi autre chose. S'aimer et aimer en même temps un autre bien que le sien, autant et plus que le sien, selon les règles de la justice ; ne pas s'aimer par conséquent comme l'unique et le souverain bien, mais comme un bien qui a grand besoin d'appui, de concours, de pitié,

d'indulgence ; ne pas compter dans son cœur les autres pour rien et soi pour tout, mais se compter soi-même pour peu et les autres pour beaucoup, et Dieu surtout pour l'infini, voilà encore, selon le langage de Bossuet, l'ordre et la rectitude dans l'amour.

Mais n'aimer au fond que soi, comme le veut Helvétius; avec soi n'aimer ni Dieu, qu'on n'admet pas, ni l'homme qu'on n'admet guère ; et en soi n'aimer que le moindre de soi-même, le bien sensible, le corps, voilà ce qui n'est plus l'ordre, ce qui n'est plus le droit ni le juste. D'autres ont pu prêcher l'amour à l'exclusion du moi ; c'était une chimère, mais qui avait du moins sa délicate spiritualité ; pour lui, il a prêché l'amour à l'exclusion ou du moins avec le mépris de toute autre chose que soi ; chimère aussi, mais celle-là grossière, sans grandeur, et en un point sacrilége. Helvétius, je n'ai pas besoin de le dire, est tout le contraire d'un mystique, il ne raffine pas sur l'amour, mais il n'en est pas mieux dans le vrai et erreur pour erreur, j'avoue que je préfère celle qui a un moment égaré la belle âme de Fénelon à celle où s'est perdue l'âme un peu plus mondaine de l'auteur du livre de l'*Esprit*. L'une a pu inspirer les *Maximes des saints*, l'autre dicter ces autres *Maximes*, d'un caractère un peu différent, écrites par un courtisan chagrin et déçu dans ses vues. Ce sont deux excès, mais vers l'un desquels il ne me paraît qu'Helvétius, sur les pas et à la suite de La Rochefoucauld, mais plus faible et moins piquant, doive nous faire pencher et nous entraîner.

Ainsi, en résumé, Helvétius n'a donné de la question de l'amour, par la sensibilité physique d'une part et l'utile de l'autre, qu'une solution très-imparfaite ; il n'a bien vu ni ce que c'est qu'aimer, ni ce que c'est que l'on aime ; il n'a pas dit à cet égard le secret de tout le monde, mais tout au plus et à peine celui de quelques-

uns, si même au fond jamais c'est celui de personne; et pour toute doctrine il est arrivé à une sorte d'égoïsme sensualiste, dont je vais laisser à un autre le soin de faire sentir à sa manière les dangereuses conséquences. Un jour Voltaire déjà vieux, et auquel une plus grande expérience de la vie, une certaine impatience des choses fausses et une sorte de révolte de conscience contre les choses mauvaises, arrachaient parfois de ces mots qui étaient toute une protestation contre les maximes quelque peu téméraires des plus aventureux de ses amis, était à table, à souper, et écoutait en silence ses commensaux dans leurs propos, lorsque tout d'un coup, et comme pour leur donner une leçon indirecte, mais cependant assez vive, il fit sortir ses domestiques, et dit: « Maintenant, messieurs, continuez; mais comme je ne veux pas être égorgé cette nuit par mes domestiques, il est bon qu'ils ne vous écoutent pas [1]. »

Ce n'était donc pas là le vrai secret des cœurs, ce secret de tout le monde et bon à tout le monde; c'en était un faux et fâcheux, que Voltaire avait raison de vouloir tenir caché: n'aimer que soi, et en soi ce qu'il y a de moins bon, n'est certainement pas la vérité en matière de sentiment; et Helvétius s'est grossièrement et gravement trompé, quand il l'a supposé. L'homme est autre et vaut mieux, et doit être autrement entendu et estimé.

Aussi, je l'avoue, ce n'est pas sans une certaine satisfaction et sans une sorte de consolation que je crois avoir, pour ma faible part, mis à nu et combattu cette opinion d'Helvétius.

Je m'en sens maintenant d'autant mieux disposé à passer à l'examen de ses deux derniers *Discours*.

1. Mémoires de Mallet du Pan, qui donne, au reste, une autre version que voici: « Pardon, messieurs; mais je veux que nos laquais croient à la conscience et à Dieu. »

*Les deux derniers discours du livre de l'*ESPRIT. — *Le livre de l'*HOMME.

On se le rappelle, dans son troisième discours, Helvétius se propose de rechercher si l'esprit, toujours au sens particulier dans lequel il l'entend, est un don de la nature ou un effet de l'éducation, et par conséquent si les inégalités, qui se voient à cet égard parmi les hommes, tiennent à l'une ou à l'autre de ces causes.

Sa réponse à cette question est d'abord très-simple; mais elle se complique ensuite, en se développant, d'une foule d'explications et même de digressions qui finissent par se multiplier ou s'étendre démesurément.

Ainsi, en thèse générale, il n'hésite pas à affirmer que si la nature par les sens, par la sensibilité qu'il lui suppose, nous donne à tous de l'esprit, c'est-à-dire des idées, elle ne nous le répartit cependant pas avec ces différences de tout ordre, qui se remarquent entre nous; qu'elle ne nous forme pas, par exemple, les uns stupides, les autres spirituels ; les uns poëtes, les autres géomètres, qu'elle nous fait plutôt tous à peu près également capables des mêmes pensées, également aptes aux mêmes talents; mais que c'est l'éducation, ou l'ensemble des circonstances au milieu desquelles nous sommes élevés, qui produit ces inégalités ; car rien de plus divers que ces circonstances, tandis que la nature, chez tous a peu près uniforme, n'offre, des uns aux autres, que d'inappréciables différences.

Telle est l'opinion d'Helvétius; mais, si parfaite confiance qu'il ait dans cette opinion, il n'est pas cependant sans prévoir les difficultés qu'elle doit soulever, et c'est pour les résoudre qu'il prodigue sans mesure ces raisonnements et ces développements qui, pour abonder sous

sa plume, n'en répandent pas dans son discours plus de démonstration et de lumière.

En effet il soutient, sans même être arrêté par l'espèce de contradiction dans laquelle il tombe dès l'abord, que la sensibilité physique, qui cependant selon lui est le principe producteur, la faculté génératrice des idées, n'entre pour rien, par ses qualités propres, dans les différents genres de mérites ou de distinctions de l'esprit, et que le plus ou moins de finesse, de délicatesse et de vivacité qu'elle possède, reste étranger au plus ou moins de justesse, de force, d'étendue ou de pénétration de l'intelligence. Et ce qu'il dit de la sensibilité, il le dit également de la mémoire, qui n'est au surplus à ses yeux que la sensibilité continuée; ce qui lui fait avancer que chez tous les hommes primitivement elle est à peu près la même, et que si ultérieurement elle offre des uns aux autres de plus ou moins grandes différences, cela tient au plus ou moins de soins et d'art avec lequel elle a été cultivée chez chacun d'eux; de sorte que par exemple, à ses yeux, « toutes les grandes mémoires sont artificielles. » Il raisonne encore de l'attention comme de la sensibilité et de la mémoire. Il pense qu'à l'origine elle diffère très-peu d'un individu à un autre, et que si par la suite elle laisse voir de très-grandes inégalités, ce n'est pas à son essence même, mais aux passions qui l'excitent, qu'il faut les attribuer. Les passions en effet sont, selon lui, le grand mobile du monde moral; « elles sont, dit-il, dans le monde moral ce que dans le monde physique est le mouvement; il crée, anéantit, conserve et anime tout; ce sont elles aussi qui vivifient le monde moral. » Les passions fortes surtout, continue-t-il, font la supériorité d'esprit des hommes qu'elles enflamment sur les gens sensés; si bien même qu'ils deviennent stupides quand ils cessent d'en être animés.

Serait-ce donc, par hasard, que les passions, qui en principe sont inégales dans la nature, seraient ainsi la cause, et la cause naturelle de l'inégalité des esprits? Nullement, répond encore Helvétius ; « car, dit-il, il est bon d'observer qu'en fait de passion les hommes ne diffèrent peut-être pas entre eux autant qu'on le suppose. » Ce qui veut dire, au fond, et pour entrer rigoureusement dans la pensée de l'auteur, que les hommes ne diffèrent pas plus entre eux naturellement par les passions que par l'attention, la mémoire et la sensibilité physique, à laquelle d'ailleurs tout revient.

Si donc les passions contribuent pour une large part à l'inégalité des intelligences, cela ne tient pas au caractère qu'elles ont originellement, mais à celui qu'elles prennent avec le temps, et sous l'action des circonstances au milieu desquelles elles se développent. Et, afin de mieux prouver que ce ne sont pas les passions à leur état primitif, mais les passions à leur état actuel et artificiel, qui déterminent dans les esprits les différences qu'on y observe, Helvétius les analyse de manière à montrer qu'elles ne sont toutes au début que de la sensibilité physique, que de la peine ou du plaisir physique, et que par conséquent alors elles se ressemblent à peu près toutes. Et à cette occasion il s'efforce, en prenant une à une les principales des passions qu'il appelle artificielles, telles que l'avarice, l'ambition et l'amitié, de les expliquer et de les apprécier de manière à les résoudre toutes dans une affection purement sensible. Ainsi l'ambition ne naît, selon lui, que du désir de jouir, ou de la peur de souffrir, non pas dans son honneur, dans sa considération, dans sa gloire, dans un grand dessein à tenter, dans sa patrie à défendre ou sa foi à venger, dans quelque chose en un mot de spirituel et de moral ; non, mais dans ses appétits, dans ses besoins, et dans ses plus vul-

gaires nécessités physiques. L'ambitieux n'aspire aux grandeurs que pour les richesses, et aux richesses que pour les plaisirs, pour celui des femmes particulièrement : attendu, dit Helvétius, que « si le grand ressort de l'ambition chez les sauvages est la faim, chez les peuples policés, c'est l'amour des femmes. » Sous la forme de l'ambition, l'orgueil n'est lui-même, quoi qu'il prétende, qu'une aspiration au bien-être matériel. Curtius est un orgueilleux, qui se précipite à la mort parce qu'il est las de la vie, et qu'il désire s'en délivrer par une action d'éclat, dont la perspective lui plaît et flatte sa sensibilité. C'est un cas de spleen, sous apparence de fanatisme politique, avec un fonds de sensualisme pour principe et pourmobile. La disposition au martyre n'est également qu'un certain goût de l'orgueil pour les jouissances des sens, qu'on espère se procurer en prenant place parmi les dieux : singulier goût, il est vrai, et qui prend pour se satisfaire un bien étrange moyen, puisque ce n'est pas moins que le corps, que les sens, que l'instrument même de ces jouissances, qu'on sacrifie pour les acquérir dans un avenir inconnu, si ce n'est même impossible, du moins au point de vue de ce système.

Et l'amitié est comme l'ambition ; elle n'est pas plus généreuse ; elle n'est aussi en principe que de la sensibilité physique. Selon Helvétius en effet, on a des amis de plus d'une sorte ; on en a d'argent, de crédit, de jeu, de travail et d'étude, etc. ; mais c'est toujours en vue de sa propre utilité. « On en a de curiosité, ce sont ses termes, car en amitié comme en amour on fait souvent son roman ; on en cherche partout le héros ; on s'accroche au premier venu ; on l'aime tant qu'on ne le connaît pas, et qu'on est curieux de le connaître ; la curiosité une fois satisfaite, on s'en dégoûte ; » pure affaire de plaisir, manière comme une autre d'affecter agréablement

sa sensibilité physique; et en général, « en considérant l'amitié, c'est toujours Helvétius qui parle, comme un besoin réciproque, on ne peut se cacher que, dans un long espace de temps, il est très-difficile que le même besoin, par conséquent la même amitié subsiste; aussi, a dit un homme d'esprit, des paroles duquel il s'appuie ici avec une sorte de complaisance et de satisfaction : Ceux qui veulent être vivement aimés, doivent en amitié comme en amour avoir beaucoup de passades, et point de passions (p. 126). » Toute amitié née d'un besoin se règle donc sur ce besoin; le besoin est la mesure de ce sentiment (p. 127 et 135). Mais, dira-t-on, ce besoin n'est pas physique : qu'est-ce qu'un ami? un parent de notre choix; on désire un ami, pour vivre pour ainsi dire en lui, pour épancher notre âme dans la sienne, etc. Cette passion n'est donc pas fondée sur la crainte de la douleur ou l'amour du plaisir physique? Non en apparence, répond Helvétius; mais, en réalité, il s'agit toujours de se procurer un plaisir ou de s'épargner une peine de ce genre; il n'y en a d'ailleurs pas d'autre, et l'amitié n'est-elle même qu'un effet de la sensibilité physique (p. 137 et 136).

Mais j'ai assez suivi l'auteur dans cette espèce de digression, et je reviens à son point, qui est que les passions, au moins dans la nature, et avant qu'elles deviennent factices, ne mettent point entre les hommes de véritables différences. Ce n'est pas en effet, selon lui, la nature, mais la société et les gouvernements qui modifient les passions, et par les passions toutes les autres facultés de l'homme. Et à ce sujet il disserte, à n'en pas finir, sur les gouvernements despotiques et les gouvernements libres, traite de la politique à sa manière, et en fait à sa thèse les plus étranges applications. Il va sans dire que je ne m'engagerai pas sur ses traces dans toutes

les discussions auxquelles il se livre, véritables hors-d'œuvre, qui n'enrichissent ni ne fortifient son ouvrage, qui le surchargent au contraire. Ce sont bien des longueurs de trop, et pas une démonstration de plus. Helvétius n'est pas plus heureux dans ce genre de preuves que dans les autres; pas plus quand il raisonne de politique que quand il parle de morale, de métaphysique ou de physiologie, il ne se distingue par une grande exactitude de logique. En voici deux exemples, entre autres. Il suppose qu'on lui demande pourquoi, si l'éducation a la vertu qu'il lui attribue, on voit en France, sur quinze ou dix-huit millions d'âmes, si peu de grands hommes dans tous les genres (p. 231). — Réponse : En France il n'y a que Paris qui réunisse les circonstances et les moyens d'éducation convenables ; il n'y a donc que huit cent mille âmes qui puissent en profiter. Mais de ce nombre il faut d'abord retrancher les femmes, qui en forment la moitié ; et puis les enfants, les vieillards, les artisans, les manœuvres, les domestiques, les moines, les soldats et les riches, qui en font aussi une bonne partie. On arrivera ainsi à un très-petit nombre d'individus, à peine six mille, animés du désir de s'instruire à un degré suffisant; et en éliminant encore de ce chiffre tout ce que des raisons particulières permettent d'en retrancher, on finira par savoir, dit Helvétius, pourquoi « une multitude de circonstances, dont le concours est nécessaire pour produire les grands hommes, manquant, les gens de génie sont aussi rares en France (p. 234). » Je ne sais si la statistique ainsi faite obtiendrait un grand crédit ; mais ce qu'il y a de certain, c'est qu'elle ne fournit pas à Helvétius un argument bien plus puissant que celui du Pourquoi dont s'amuse Molière. L'autre exemple que je citerai est son opposition à Montesquieu sur la question des climats. A coup sûr, s'il est un point sur lequel il semble

qu'Helvétius eût dû suivre l'auteur de l'*Esprit des lois*, c'est celui-là ; puisque, d'après son système, l'homme n'est que sensation, organisation et matière, chose par conséquent nécessairement en prise à cet ensemble de causes physiques qu'on appelle le climat. Eh bien, non, c'est tout le contraire que soutient Helvétius, un peu, il est vrai, à l'adresse et à l'intention de Montesquieu, à la suite duquel il ne voudrait pas paraître se placer, et qu'il regarde assez volontiers comme un émule, auquel il se compare sans trop d'embarras, et qu'il contredit sans trop de difficulté.

Mais il est temps que j'arrive à la conclusion de tout ce Discours, qui est « que le génie est commun, mais que les circonstances propres à le développer sont rares ; à quoi l'auteur ajoute que l'amour du paradoxe ne l'a pas conduit à cette conclusion, mais le seul désir du bonheur des hommes.

Mais conclusion et discours, avant d'en rien discuter, je voudrais, pour en finir avec toutes ces analyses, dire encore rapidement un mot du quatrième et dernier Discours du livre de l'*Esprit*, qui n'offre, au surplus, rien de neuf, et qui pourrait très-bien se rattacher comme appendice au premier.

Il s'agit des différents sens dans lesquels est pris le mot *esprit*. L'auteur y parle d'abord du génie, auprès duquel « le hasard remplit, dit-il, l'office de ces vents qui, dispersés aux quatre coins du monde, s'y chargent de matières inflammables, qui composent les météores. Ces matières, poussées vaguement dans les airs, n'y produisent aucun effet jusqu'au moment où, par des souffles contraires, portées impétueusement les unes contre les autres, elles se choquent en un point ; alors l'éclair s'allume et brille, et l'horizon est éclairé ; » ce qui prouve, selon Helvétius, que si le génie est dans la

nature, s'il y est même commun, c'est l'éducation ou quelque chose comme un ouragan qui le produit et le développe. Il parle ensuite de l'imagination, du sentiment, de l'esprit proprement dit, de l'esprit fin, de l'esprit fort, de l'esprit lumineux, du bel esprit, de l'esprit juste : sous ce dernier titre il prétend établir que dans les questions compliquées il ne suffit pas, pour bien voir, d'avoir l'esprit juste ; qu'en général les hommes sont sujets à s'enorgueillir de la justesse de leur esprit, et à donner à cette qualité la préférence sur le génie ; qu'en conséquence ils se disent supérieurs aux gens à talent, et croient ainsi simplement se rendre justice ; et cependant l'esprit juste qui consiste à tirer des conséquences exactes et quelquefois neuves des opinions vraies ou fausses qu'on lui présente, contribue peu à l'avancement de la raison humaine. L'auteur ne montre pas toujours dans ses développements beaucoup de sobriété et surtout de bon goût. C'est ainsi qu'il dit « que le génie éclaire quelques-uns des arpents de cette nuit immense qui enveloppe les esprits médiocres, mais qu'il n'éclaire pas tout ; » que l'esprit juste cependant est bien autrement borné : « Lorsque vous vantez entre vous votre justesse d'esprit, poursuit-il, il me semble entendre un cul-de-jatte qui se glorifie de ne point faire de faux pas. » O esprits justes ! lorsque vous traitez de mauvaises têtes ces grands hommes qui du moins sont si supérieurs dans le genre où le public les admire, quelle opinion pensez-vous que le public puisse avoir de vous ?... un homme de génie eût-il des vices, est encore plus estimable que vous... fût-il d'une probité peu exacte, il aura toujours plus de droits que vous à la reconnaissance publique. » Puisque j'en suis à des citations, je me permettrai encore celle-ci, quoiqu'elle ne tienne que de bien loin au sujet que traite ici l'auteur ; mais elle a son caractère : « Dans la perte

d'un enfant comme dans celle d'une araignée (par allusion à un trait de la vie de Lauzun ou de Pellisson à la Bastille), on n'a souvent à pleurer que l'ennui et le désœuvrement où l'on tombe (p. 382) [1]. »

Comment un tel mot a-t-il pu échapper, je ne dis pas à l'auteur, mais à l'homme, mais au père? Passe encore pour les esprits justes, on peut, si on le veut, n'en pas faire grande estime, à ses risques et périls bien entendu: mais parler ainsi de l'une des affections les plus pures du cœur humain! mais expliquer ainsi la tendresse paternelle dans son deuil et son affliction! il fallait bien s'oublier soi-même, pour ne penser qu'à son livre! et être bien décidé à prendre parti logiquement pour son ouvrage contre sa conscience! Helvétius n'est guère plus favorable au bon sens qu'à la justesse d'esprit: quoique cette qualité soit rare, dit-il, il ne pense pas qu'elle ait droit à la reconnaissance publique, ni par conséquent à la gloire; il la blâme dans un peuple, ainsi que la prudence qui en est la suite, et avec laquelle, dit-il, on ne trouve ni un homme pour se faire soldat, ni une femme pour se livrer aux ennuis de la maternité; » singulière inadvertance, au surplus, dans un apologiste à outrance de la doctrine de l'intérêt. Après quelques observations du même genre sur l'*esprit de conduite*, sur les *qualités de l'esprit et de l'âme* qui s'excluent, et sur l'*injustice du public* à cet égard envers les hommes de génie, il touche enfin au terme qu'il s'est proposé, et il achève son livre par quelques vues, à peine indiquées, sur un plan d'éducation qu'on aurait pu s'attendre à trouver plus précis,

1. Diderot a aussi écrit cette phrase: « Dites-moi si, dans quelque contrée que ce soit, il y a un père qui, sans la honte qui le retient, n'aimât mieux perdre son enfant que sa fortune et l'aisance de sa vie? — Diderot ne le pensait pas, témoin son amour pour sa fille; c'était sa tête et non son cœur qui parlait ainsi; et encore était-ce sa tête dans ses mauvais moments.

plus profond, plus développé et surtout mieux justifié ; car il se réduit à peu près à ceci : Comme l'éducation est intimement liée à la constitution des États, et qu'on ne peut réformer l'une sans réformer l'autre, en supposant que la politique le permît, ce qu'il y aurait à faire, selon lui, pour améliorer l'éducation parmi nous, ce serait de substituer à l'étude du latin, et probablement aussi du grec, celle de la physique, des mathématiques, de l'histoire et de la poésie, toujours sans grec ni latin, et de joindre à ces changements l'art de placer les jeunes gens dans les circonstances, et de les occuper des objets les plus propres à exciter en eux l'amour de la gloire et de l'estime, et en général les passions dont l'attention reçoit son impulsion et l'esprit son activité (p. 483). « Ces problèmes résolus, dit-il, il est certain que les grands hommes, qui maintenant sont l'ouvrage d'un concours aveugle de circonstances, deviendraient l'ouvrage du législateur, et qu'en laissant moins au hasard, on pourrait dans les grands empires infiniment multiplier les talents et les vertus (p. 482). » Cette conclusion finale n'étonne pas après tout ce qui s'est lu dans le courant de l'ouvrage : elle n'a rien de prodigieux, ni même de très-imposant ; mais il faut convenir qu'elle résume assez bien ce qu'a de vain et de faux, de nouveau et de problématique le système de l'auteur.

Aussi ne me mettrai-je pas en grands frais de discussion pour en présenter la critique ; je me contenterai de lui opposer quelques autorités décisives et quelques solides raisons.

Voltaire, indépendamment de plusieurs autres remarques particulières, telles que celle où il déclare « qu'il est faux qu'on devienne stupide dès qu'on cesse d'être passionné, et qu'au contraire une passion violente rend stupide ; » et celle où il s'indigne et s'écrie que « c'est ou-

trager l'humanité que de mettre sur la même ligne l'avarice, l'orgueil, l'ambition et l'amitié ; que c'est mettre l'amitié parmi de vilaines passions ; Voltaire ne peut admettre, ne peut comprendre que tous les hommes soient nés avec les mêmes talents, puisque dans toutes les écoles des arts et des sciences, tous ayant les mêmes maîtres, il y en a si peu qui réussissent. Rousseau dans l'*Héloïse* dit aussi : « Pour changer les caractères, il faudrait pouvoir changer les tempéraments ; vouloir pareillement changer les esprits et d'un sot faire un homme de talent, c'est d'une blonde vouloir faire une brune. Comment fondrait-on les cœurs et les esprits sur un modèle commun?» J'ai déjà cité plus haut l'opinion de Frédéric dans le même sens ; je demanderai la permission de la reproduire : « Helvétius s'est trompé, dit-il, dans son ouvrage de l'*Esprit ;* il suppose que les hommes naissent à peu près avec les mêmes talents. Cela est contredit par l'expérience. Les hommes portent en naissant un caractère indélébile ; l'éducation ne change jamais le fond qui reste. Chaque individu porte en lui le principe de ses actions. »

D'Alembert, dans un des *éclaircissements de ses Éléments de philosophie*, fait aussi son objection à Helvétius. « Pour admettre, dit-il, son opinion sur l'égalité prétendue des esprits, il faudrait, ce me semble, ignorer combien d'une part notre âme est indépendante de nos organes, et combien de l'autre les organes de deux hommes diffèrent de perfection entre eux, antérieurement à toute éducation ; deux vérités que l'expérience prouve incontestablement. » .... « Prétendre (quelle que soit d'ailleurs la puissance de l'éducation) que deux hommes différemment constitués et organisés, et placés d'ailleurs dans les mêmes circonstances à chaque instant de leur vie, produiront absolument les mêmes choses, c'est prétendre que deux hommes, l'un faible et l'autre

robuste, placés dans les mêmes circonstances et élevés de même, seront capables des mêmes actions de force corporelle [1]. »

Diderot de son côté, dans ses *réflexions* sur cette opinion d'Helvétius, s'exprime ainsi : « Dans son troisième *Discours* l'auteur se propose de montrer que, de toutes les causes par lesquelles les hommes peuvent différer entre eux, l'organisation est la moindre ; en sorte qu'il n'y a point d'homme en qui la passion, l'intérêt, l'éducation, le hasard, n'eussent pu surmonter les obstacles de la nature et en faire un grand homme,.... c'est son troisième paradoxe. Le faux en paraît tenir à plusieurs raisons, dont voici les principales : 1° Il n'a considéré ni la variété des caractères, l'un froid, l'autre lent, l'un triste, l'autre gai, etc. ; ni l'homme dans ses différents âges, dans la santé et la maladie, dans le plaisir et dans la peine, etc. Une légère altération dans le cerveau réduit l'homme de génie à l'état d'imbécile ; que fera-t-il de cet homme, si l'altération, au lieu d'être accidentelle et passagère, est naturelle ? 2° Il n'a pas vu qu'après avoir fait consister toute la différence de l'homme à la bête dans l'organisation, c'est se contredire que de ne pas faire consister aussi toute la différence de l'homme de génie à l'homme ordinaire dans la même cause. 3° L'auteur ne sait pas ou paraît ignorer la différence prodigieuse qu'il y a entre les effets, quand les causes agissent longtemps et sans cesser. En un mot, tout le troisième Discours me semble un faux calcul, où l'on n'a fait entrer ni tous les éléments, ni les éléments qu'on a employés, pour leur juste valeur. »

Mais Diderot ne s'en tient pas là ; et dans les remarques jetées, comme en courant, pendant son voyage en

1. D'Alembert, dans son éloge de Sacy, à propos de son traité de l'*Amitié*, attaque aussi Helvétius sur ce point.

Hollande, sur le livre de l'*Homme*, qui venait de paraître, il insiste de nouveau sur les mêmes points, et s'exprimant toujours à sa manière, sans beaucoup de mesure, mais marquant fortement ce qu'il y a de faux dans la doctrine d'Helvétius, il s'écrie : « Homme de génie, tu t'ignores, si tu penses que c'est le hasard qui t'a fait; tout son mérite c'est de t'avoir produit; il a tiré le rideau qui te dérobait à toi-même et aux autres le chef-d'œuvre de la nature. Le hasard ne fait pas plus le génie, que la pioche du manœuvre qui fouille les mines de Golconde, le diamant qu'elle en extrait. » Ne voyant d'ailleurs comme Helvétius dans l'homme rien que de physique, mais y reconnaissant cependant en principe de telles différences d'individu à individu, qu'il lui est impossible d'admettre cette prétendue égalité que suppose l'auteur, il continue sur le même ton, et dit : « Comment, vous n'entendez rien aux deux grands ressorts de la machine (la tête et le diaphragme, l'une siége de l'intelligence, et l'autre des passions), l'un qui constitue les hommes spirituels ou stupides, l'autre qui les sépare en deux classes, celle des cœurs tendres et celle des cœurs durs, et vous écrivez un traité de l'homme! Je me souviens de vous avoir demandé comment on donne de l'activité à une tête lourde? je vous demande maintenant comment on inspire de la sensibilité à un cœur dur? Mais rien ne vous arrête; vous me soutiendrez qu'avec ces deux qualités diverses, les hommes n'en étant pas moins communément bien organisés, ils n'en sont pas moins bien disposés à toutes sortes de fonctions. Quoi! M. Helvétius, il n'y aura aucune différence entre celui qui aura reçu de la nature une imagination forte et vive, avec un diaphragme très-mobile, et celui qu'elle a privé de ces deux qualités? » On le sait, tout ne peut se citer de Diderot; j'indiquerai donc seulement un autre passage du même écrit où, par-

lant de l'homme puissant et ardent par ses organes, il le compare à la bête féroce de Lucrèce, qui, les flancs traversés d'une flèche mortelle, se précipite sur le chasseur et le couvre de son sang. « Celui-là ne fera guère d'élégies et de madrigaux, dit-il ; il veut jouir, il se soucie peu de toucher et de plaire... Tâchez, si vous le pouvez de me faire un poëte tendre et délicat de cet animal-là. » En abordant aussi, mais comme seul il peut le faire, un autre point bizarre et je dirai même honteux du livre d'Helvétius, car il s'agit des femmes considérées comme moyen de récompenses publiques et par suite de gouvernement, Diderot dans la plus contenue de ses phrases, dit: « Quelque avantage que l'on trouve à priver les femmes de la propriété de leur corps, pour en faire un effet public, c'est une espèce de tyrannie dont l'idée me révolte, une manière raffinée d'accroître leur servitude, qui n'est déjà que trop grande. »

Mais c'est assez de citations; et je demanderai à mon tour à donner quelques raisons. Je n'en proposerai toutefois que de très-générales, et qui n'auront rapport qu'aux points les plus essentiels de la doctrine dont il s'agit.

Ce qu'on peut avant tout y remarquer, c'est une confusion capitale. Helvétius croit à l'égalité naturelle de l'esprit des hommes, parce qu'il leur trouve en principe même sensibilité physique, même mémoire, même capacité d'attention, même activité de passions. Or, il n'en juge ainsi que parce qu'il prend en eux l'égalité pour la ressemblance. Tous les hommes en effet sont semblables entre eux, tous ont en commun les facultés qui concourent à l'esprit, tous ont l'intelligence, l'amour et la volonté. Mais est-ce à dire pour cela qu'ils soient tous égaux, et qu'ils aient originellement même aptitude pour sentir, se souvenir, désirer, se former enfin des idées?

Tous sont hommes, mais tous sont-ils le même homme? tous n'ont-ils pas leur vocation, les uns plus, les autres moins marquée, mais dans la plupart toujours assez caractérisée pour qu'il n'y ait pas à s'y tromper? l'inégalité est évidente entre eux; mais Helvétius ne l'attribue qu'à ce qu'il appelle l'éducation; or l'éducation en est sans contredit une des causes, mais elle n'est pas la seule, ni même la plus efficace; car le plus souvent elle ne fait que développer et seconder la nature, et quand il arrive qu'elle la contrarie, elle n'en triomphe jamais tout à fait; elle peut en adoucir, jamais en effacer les traits constitutifs et premiers.

Les plus grandes inégalités viennent au fond de la nature. C'est ce qu'Helvétius n'a point assez compris, trompé sans doute d'abord par ce principe de philosophie qu'il emprunte à son école, et qui consiste à supposer qu'il y a à l'origine table rase dans notre âme, absence de toute détermination, de tout caractère, de toute individualité propre; trompé ensuite très-vraisemblablement par le sentiment qui le porte à ne vouloir de privilége et d'inégalité pour personne, et qui l'inspire sans doute, lorsqu'il dit que « l'amour du paradoxe ne l'a pas conduit à cette conclusion, mais le seul désir du bonheur des hommes. » Quoi qu'il en soit, Helvétius n'a bien discerné ni le rôle de la nature, ni celui de l'éducation, en attribuant tout à celle-ci et à peu près rien à celle-là, et en confondant sans cesse entre elles la similitude et l'égalité.

De l'égalité, encore une fois, où y en a-t-il primitivement parmi les hommes? Est-ce dans l'organisation? Mais il n'en est pas un chez lequel elle soit la même, et il en est dans lesquels elle offre les plus grandes différences. Chez tous elle se ressemble par le nombre et la disposition des pièces essentielles dont elle est compo-

sée, et par les fonctions qui y sont attachées ; mais chez aucun elle n'a même qualité, même jeu, même emploi particulier de ces pièces mises en rapport. Chez tous c'est le corps humain ; chez aucun ce n'est le même corps humain[1]. Diderot l'a dit sur tous les tons à Helvétius, et il serait inutile après lui d'insister sur ce point ; mais ce qu'il faut en conclure avec lui, c'est que par ce côté encore le système du livre de l'*Esprit* fait eau, et peut aisément être coulé à fond.

Quant à l'âme, pas plus que le corps, elle ne se prête à cette prétendue égalité que rêve Helvétius ; chez tous elle est semblable, chez aucune elle n'est pareille. Chez tous elle a les facultés humaines : l'intelligence, l'amour et la liberté ; mais chez aucun elle n'a même degré, même caractère, même direction particulière de ces diverses facultés ; et cela dès l'origine et par première institution. Seulement, comme alors les causes de diversité sont à peine développées, leurs effets se distinguent moins ; tout y est en puissance et en virtualité plutôt qu'en acte. Mais bientôt tout s'exerce, se développe et s'accuse ; les nuances se marquent, les différences se montrent, les contrastes éclatent ; et alors aussi dons de raison, germes de poésie, tour d'imagination, génie, heureux penchants du cœur, doux sentiments, grâce d'amour comme de lumière, tout semble le partage et le privilége de quelques-uns ; tandis que sous les mêmes rapports d'autres paraissent moins favorisés, et d'autres moins encore, jusqu'à ceux qui paraîtraient tout à fait déshérités, si on ne devait pas croire que Dieu dans sa providence a, pour toutes les faiblesses et toutes les infirmités, des trésors de bonté qui ne manquent à aucune, et un jour ou l'autre satisfont à sa sagesse et à sa justice.

1. Aristote a dit dans ce sens : « Les animaux sont analogues c'est-à-dire semblables avec des diversités. »

Voilà pour la prétendue égalité naturelle.

Quant à l'inégalité artificielle, Helvétius, qui l'admet seule, l'exagère et l'explique mal. Il l'exagère en ce qu'il y fait entrer ce qui évidemment appartient à l'inégalité naturelle; il l'explique mal en ce que d'abord il comprend dans l'éducation, qui n'est à proprement parler que l'action librement exercée de l'homme sur son semblable, bien des causes qui évidemment n'ont pas ce caractère, le hasard en particulier, qui n'en a précisément aucun; en ce qu'ensuite il ne tient pas compte de cette autre éducation qu'en vertu de sa force propre l'homme se donne à lui-même, et par laquelle il peut aussi largement contribuer à cette inégalité artificielle.

Ainsi, de deux vérités, regardées avec raison comme constantes parmi les hommes, Helvétius nie l'une et entend mal l'autre. Ce n'est pas jouer de bonheur; c'est beaucoup trop donner à l'esprit d'hypothèse, et beaucoup trop peu à celui de juste et sage observation.

Et pour revenir maintenant d'un coup d'œil général sur l'ensemble du livre de l'*Esprit*, et en porter sommairement un dernier jugement: ce livre, quoi qu'en dise l'auteur, n'en est pas un de morale, au moins par le premier dessein; il n'en est qu'un d'idéologie, qui touche, il est vrai, à la morale, mais d'une manière accessoire seulement et par voie de comparaison. Trois questions y sont posées: Qu'est-ce que l'esprit en lui-même? quelle en est la valeur dans la société? quelle en est la répartition parmi les hommes? — A ces trois questions, trois réponses sont données par Helvétius, à savoir, que l'esprit, par la sensibilité physique de laquelle seule il procède, est une propriété de la matière; qu'il n'a par conséquent de valeur dans la société que celle d'une propriété de la matière, c'est-à-dire l'utilité; et qu'il se distribue en parts inégales, non par le fait de la

nature, mais par celui de l'éducation. Or, rien de cela n'est vrai; l'esprit en effet n'est pas une propriété de la matière, et il est sujet à une double inégalité : l'une, beaucoup plus considérable, qui vient de la nature; l'autre, beaucoup moins prononcée, qui vient de l'éducation.

Tel est en somme le jugement que je crois pouvoir porter sur cet ouvrage, après le long examen dont il a été pour moi le sujet.

Ce jugement serait encore celui que je proposerais sur le livre de l'*Homme*, si, après tout ce qui précède, il était nécessaire d'en faire une étude à part; mais je n'en veux dire que quelques mots, qui suffiront certainement pour le faire connaître et apprécier. J'ai déjà rapporté ce qu'en pense Frédéric; voici de son côté comment en parle en quelques lignes Voltaire :

« C'est un fatras, dit-il dans une lettre à d'Alembert; j'en suis bien fâché, et il faut de grands efforts pour le lire, mais il y a de beaux éclairs. » Et plus loin : « Que vous dirai-je? cela me semble audacieux, curieux en certains endroits, et en général ennuyeux. Voilà peut-être le plus grand coup porté contre la philosophie. Si les gens en place ont le temps ou la patience de lire ce livre, ils ne nous le pardonneront jamais. » Ainsi s'exprime Voltaire, au fond aussi sévère que Frédéric, malgré l'exception qu'il semble faire pour les *beaux éclairs*, dont il est, je suppose, au fond médiocrement ébloui.

Un livre ainsi caractérisé et jugé par un écrivain qui ne demanderait pas mieux que d'être favorable à l'auteur, n'a certes pas besoin d'être longuement examiné. C'est ma raison d'être court.

Il se divise en dix sections, dont la première traite de l'éducation considérée dans sa diversité comme la cause de cette inégalité des esprits, attribuée jusqu'à présent à

l'inégale perfection des organes; la deuxième, de l'égale aptitude pour l'esprit qu'ont les hommes communément bien organisés; la troisième n'est guère que la suite et que le complément des deux premières; elle a pour objet la recherche des causes de cette inégalité; la quatrième s'occupe des passions comme cause de cette inégalité; la cinquième est consacrée à la discussion et à la réfutation des opinions contraires à la sienne sur ce sujet, particulièrement de celle de Rousseau; dans la sixième, l'auteur continue à combattre Rousseau; dans la septième, en vue de sa thèse, il s'efforce d'établir la supériorité de la législation sur les religions pour le bonheur des hommes; dans la huitième, il se demande en quoi consiste ce bonheur; dans la neuvième, il s'agit d'un bon plan de législation; et enfin dans la dixième, de la puissance de l'éducation.

On le voit, c'est à l'arrangement près le même fond de matières que dans le livre de l'*Esprit*; et je n'ai pas besoin d'ajouter que c'est aussi la même doctrine; il suffit d'y jeter les yeux pour le remarquer et s'en convaincre.

C'est pourquoi, comme l'ont d'ailleurs pensé plusieurs amis de l'auteur, il eût mieux valu qu'il ne fût pas publié; car il ne dit pas autre chose, il ne dit pas mieux que le livre de l'*Esprit*, et en le répétant il l'exagère et ne le corrige pas; plus didactique et plus sec, il a moins d'agrément et n'a pas plus d'exactitude, il a les mêmes défauts sans avoir les mêmes qualités; surtout en certains endroits il ne paraît qu'ébauché. Je l'avouerai aussi, il me semble que le désaveu, public et explicite, qu'Helvétius, il est vrai, non sans quelque contrainte, avait fait de son premier ouvrage, eût dû être pour lui un motif de réserve et même de silence sur les mêmes matières. Il y avait de sa part engagement de ne pas retomber dans ses premiers errements, de ne pas renouveler

l'espèce de scandale dont il avait consenti à faire amende honorable. Or, la publication du livre de l'*Homme* était une sorte d'infraction à cette parole donnée; et bien qu'elle n'ait pas été de son fait, puisqu'elle n'a eu lieu qu'après sa mort, elle était dans ses intentions; sa préface en témoigne. Ce n'est donc pas sans quelque peine qu'on le voit se mettre ainsi moralement en opposition avec lui-même, et ne point assez tenir de compte d'une déclaration juridique, par laquelle il s'était lié.

Il est possible que d'un ouvrage à l'autre il ait eu des sujets de ressentiment et d'amertume dont il était d'abord exempt, et que, comme il le dit quelque part, après avoir quitté Paris tolérant, il l'ait retrouvé persécuteur; mais ce qu'il y a de certain, c'est que dans sa nouvelle production il montre en matière de politique, et surtout de religion, une aigreur, un chagrin et parfois une violence qui rappellent d'Holbach; on sent même de loin en loin, dans ces pages mal ménagées, comme un souffle précurseur des terribles tempêtes qui éclateront à la fin du siècle au sein de la société; son premier livre est plutôt, comme on dirait aujourd'hui, régence et Louis XV; le second a quelque chose des plus tristes jours de la révolution. De l'un à l'autre, l'auteur ne s'est pas perfectionné, mais il s'est irrité; le bel esprit a fait place chez lui à l'esprit de mécontentement et d'amère hostilité.

En philosophie même il se modère moins; il se déclare plus pour le matérialisme: c'est ainsi qu'il dit que le mot matérialiste est synonyme d'esprit éclairé, et qu'il se prononce aussi plus hautement en faveur de l'athéisme, comme quand il dit: « Tout le monde est athée, en ce sens que personne ne comprend l'incompréhensible. » Il lui reste toujours sa passion pour l'humanité et la liberté, mais elle est moins bienveillante,

elle est morose et sombre; on y reconnaît un sentiment qui, offensé et blessé, s'emporte et s'égare volontiers.

Il y a une certaine expérience, une certaine connaissance des mauvais côtés de la nature humaine, qui a parfois sa profondeur; on ne saurait certainement la refuser à Helvétius, mais il n'y a pas lieu de lui en faire beaucoup d'honneur. A ne voir dans l'homme, quelque sagacité qu'on y apporte, que l'égoïste tout à ses sens, qu'une dégradation de sa nature, il peut y avoir absence d'illusion, et même remarquable pénétration; mais il n'y a pas de grandeur. La grandeur est de voir en lui, avant tout, ce qui l'ennoblit. La grandeur est de s'élever et non de s'abaisser dans le spectacle de l'humanité; toute vue qui ne s'élève pas est petite, et, pour descendre plus bas, elle n'en est pas plus près du vrai, qui ne se sépare pas du bien, du noble et du beau. Helvétius n'a rien du génie de l'idéal; il n'a que le sens d'une fâcheuse réalité. Il lui manque la grandeur.

Veut-on maintenant que je fasse un peu plus particulièrement connaître le livre de l'*Homme* par quelques-uns des détails qu'il renferme? Sans prendre précisément au hasard, je m'affranchirai cependant de l'ordre suivi par l'auteur, et je choisirai çà et là les traits qui me paraîtront les plus propres à caractériser et à faire apprécier l'ouvrage. Ainsi, par exemple, voici avec quelle humeur chagrine il juge la France dans sa préface, et quel avenir il lui promet et lui souhaite en même temps: « Ce n'est pas sous le nom de Français que ce peuple pourra se rendre de nouveau célèbre; cette nation avilie est aujourd'hui le mépris de l'Europe. Nulle crise salutaire ne lui rendra la liberté; c'est par la consomption qu'elle périra; la conquête est le seul remède à ses malheurs..... C'est vers le nord qu'il faut maintenant tourner toutes ses espérances; de grands princes (Catherine et Frédéric

l'espèce de scandale dont il avait consenti à faire amende honorable. Or, la publication du livre de l'*Homme* était une sorte d'infraction à cette parole donnée; et bien qu'elle n'ait pas été de son fait, puisqu'elle n'a eu lieu qu'après sa mort, elle était dans ses intentions; sa préface en témoigne. Ce n'est donc pas sans quelque peine qu'on le voit se mettre ainsi moralement en opposition avec lui-même, et ne point assez tenir de compte d'une déclaration juridique, par laquelle il s'était lié.

Il est possible que d'un ouvrage à l'autre il ait eu des sujets de ressentiment et d'amertume dont il était d'abord exempt, et que, comme il le dit quelque part, après avoir quitté Paris tolérant, il l'ait retrouvé persécuteur; mais ce qu'il y a de certain, c'est que dans sa nouvelle production il montre en matière de politique, et surtout de religion, une aigreur, un chagrin et parfois une violence qui rappellent d'Holbach; on sent même de loin en loin, dans ces pages mal ménagées, comme un souffle précurseur des terribles tempêtes qui éclateront à la fin du siècle au sein de la société; son premier livre est plutôt, comme on dirait aujourd'hui, régence et Louis XV; le second a quelque chose des plus tristes jours de la révolution. De l'un à l'autre, l'auteur ne s'est pas perfectionné, mais il s'est irrité; le bel esprit a fait place chez lui à l'esprit de mécontentement et d'amère hostilité.

En philosophie même il se modère moins; il se déclare plus pour le matérialisme: c'est ainsi qu'il dit que le mot matérialiste est synonyme d'esprit éclairé, et qu'il se prononce aussi plus hautement en faveur de l'athéisme, comme quand il dit: « Tout le monde est athée, en ce sens que personne ne comprend l'incompréhensible. » Il lui reste toujours sa passion pour l'humanité et la liberté, mais elle est moins bienveillante,

elle est morose et sombre; on y reconnaît un sentiment qui, offensé et blessé, s'emporte et s'égare volontiers.

Il y a une certaine expérience, une certaine connaissance des mauvais côtés de la nature humaine, qui a parfois sa profondeur; on ne saurait certainement la refuser à Helvétius, mais il n'y a pas lieu de lui en faire beaucoup d'honneur. A ne voir dans l'homme, quelque sagacité qu'on y apporte, que l'égoïste tout à ses sens, qu'une dégradation de sa nature, il peut y avoir absence d'illusion, et même remarquable pénétration; mais il n'y a pas de grandeur. La grandeur est de voir en lui, avant tout, ce qui l'ennoblit. La grandeur est de s'élever et non de s'abaisser dans le spectacle de l'humanité; toute vue qui ne s'élève pas est petite, et, pour descendre plus bas, elle n'en est pas plus près du vrai, qui ne se sépare pas du bien, du noble et du beau. Helvétius n'a rien du génie de l'idéal; il n'a que le sens d'une fâcheuse réalité. Il lui manque la grandeur.

Veut-on maintenant que je fasse un peu plus particulièrement connaître le livre de l'*Homme* par quelques-uns des détails qu'il renferme? Sans prendre précisément au hasard, je m'affranchirai cependant de l'ordre suivi par l'auteur, et je choisirai çà et là les traits qui me paraîtront les plus propres à caractériser et à faire apprécier l'ouvrage. Ainsi, par exemple, voici avec quelle humeur chagrine il juge la France dans sa préface, et quel avenir il lui promet et lui souhaite en même temps: « Ce n'est pas sous le nom de Français que ce peuple pourra se rendre de nouveau célèbre; cette nation avilie est aujourd'hui le mépris de l'Europe. Nulle crise salutaire ne lui rendra la liberté; c'est par la consomption qu'elle périra; la conquête est le seul remède à ses malheurs..... C'est vers le nord qu'il faut maintenant tourner toutes ses espérances; de grands princes (Catherine et Frédéric

l'espèce de scandale dont il avait consenti à faire amende honorable. Or, la publication du livre de *l'Homme* était une sorte d'infraction à cette parole donnée; et bien qu'elle n'ait pas été de son fait, puisqu'elle n'a eu lieu qu'après sa mort, elle était dans ses intentions; sa préface en témoigne. Ce n'est donc pas sans quelque peine qu'on le voit se mettre ainsi moralement en opposition avec lui-même, et ne point assez tenir de compte d'une déclaration juridique, par laquelle il s'était lié.

Il est possible que d'un ouvrage à l'autre il ait eu des sujets de ressentiment et d'amertume dont il était d'abord exempt, et que, comme il le dit quelque part, après avoir quitté Paris tolérant, il l'ait retrouvé persécuteur; mais ce qu'il y a de certain, c'est que dans sa nouvelle production il montre en matière de politique, et surtout de religion, une aigreur, un chagrin et parfois une violence qui rappellent d'Holbach; on sent même de loin en loin, dans ces pages mal ménagées, comme un souffle précurseur des terribles tempêtes qui éclateront à la fin du siècle au sein de la société; son premier livre est plutôt, comme on dirait aujourd'hui, régence et Louis XV; le second a quelque chose des plus tristes jours de la révolution. De l'un à l'autre, l'auteur ne s'est pas perfectionné, mais il s'est irrité; le bel esprit a fait place chez lui à l'esprit de mécontentement et d'amère hostilité.

En philosophie même il se modère moins; il se déclare plus pour le matérialisme: c'est ainsi qu'il dit que le mot matérialiste est synonyme d'esprit éclairé, et qu'il se prononce aussi plus hautement en faveur de l'athéisme, comme quand il dit: « Tout le monde est athée, en ce sens que personne ne comprend l'incompréhensible. » Il lui reste toujours sa passion pour l'humanité et la liberté, mais elle est moins bienveillante,

elle est morose et sombre; on y reconnaît un sentiment qui, offensé et blessé, s'emporte et s'égare volontiers.

Il y a une certaine expérience, une certaine connaissance des mauvais côtés de la nature humaine, qui a parfois sa profondeur; on ne saurait certainement la refuser à Helvétius, mais il n'y a pas lieu de lui en faire beaucoup d'honneur. A ne voir dans l'homme, quelque sagacité qu'on y apporte, que l'égoïste tout à ses sens, qu'une dégradation de sa nature, il peut y avoir absence d'illusion, et même remarquable pénétration; mais il n'y a pas de grandeur. La grandeur est de voir en lui, avant tout, ce qui l'ennoblit. La grandeur est de s'élever et non de s'abaisser dans le spectacle de l'humanité; toute vue qui ne s'élève pas est petite, et, pour descendre plus bas, elle n'en est pas plus près du vrai, qui ne se sépare pas du bien, du noble et du beau. Helvétius n'a rien du génie de l'idéal; il n'a que le sens d'une fâcheuse réalité. Il lui manque la grandeur.

Veut-on maintenant que je fasse un peu plus particulièrement connaître le livre de l'*Homme* par quelques-uns des détails qu'il renferme? Sans prendre précisément au hasard, je m'affranchirai cependant de l'ordre suivi par l'auteur, et je choisirai çà et là les traits qui me paraîtront les plus propres à caractériser et à faire apprécier l'ouvrage. Ainsi, par exemple, voici avec quelle humeur chagrine il juge la France dans sa préface, et quel avenir il lui promet et lui souhaite en même temps: « Ce n'est pas sous le nom de Français que ce peuple pourra se rendre de nouveau célèbre; cette nation avilie est aujourd'hui le mépris de l'Europe. Nulle crise salutaire ne lui rendra la liberté; c'est par la consomption qu'elle périra; la conquête est le seul remède à ses malheurs..... C'est vers le nord qu'il faut maintenant tourner toutes ses espérances; de grands princes (Catherine et Frédéric

l'espèce de scandale dont il avait consenti à faire amende honorable. Or, la publication du livre de l'*Homme* était une sorte d'infraction à cette parole donnée; et bien qu'elle n'ait pas été de son fait, puisqu'elle n'a eu lieu qu'après sa mort, elle était dans ses intentions; sa préface en témoigne. Ce n'est donc pas sans quelque peine qu'on le voit se mettre ainsi moralement en opposition avec lui-même, et ne point assez tenir de compte d'une déclaration juridique, par laquelle il s'était lié.

Il est possible que d'un ouvrage à l'autre il ait eu des sujets de ressentiment et d'amertume dont il était d'abord exempt, et que, comme il le dit quelque part, après avoir quitté Paris tolérant, il l'ait retrouvé persécuteur; mais ce qu'il y a de certain, c'est que dans sa nouvelle production il montre en matière de politique, et surtout de religion, une aigreur, un chagrin et parfois une violence qui rappellent d'Holbach; on sent même de loin en loin, dans ces pages mal ménagées, comme un souffle précurseur des terribles tempêtes qui éclateront à la fin du siècle au sein de la société; son premier livre est plutôt, comme on dirait aujourd'hui, régence et Louis XV; le second a quelque chose des plus tristes jours de la révolution. De l'un à l'autre, l'auteur ne s'est pas perfectionné, mais il s'est irrité; le bel esprit a fait place chez lui à l'esprit de mécontentement et d'amère hostilité.

En philosophie même il se modère moins; il se déclare plus pour le matérialisme: c'est ainsi qu'il dit que le mot matérialiste est synonyme d'esprit éclairé, et qu'il se prononce aussi plus hautement en faveur de l'athéisme, comme quand il dit: « Tout le monde est athée, en ce sens que personne ne comprend l'incompréhensible. » Il lui reste toujours sa passion pour l'humanité et la liberté, mais elle est moins bienveillante,

elle est morose et sombre; on y reconnaît un sentiment qui, offensé et blessé, s'emporte et s'égare volontiers.

Il y a une certaine expérience, une certaine connaissance des mauvais côtés de la nature humaine, qui a parfois sa profondeur; on ne saurait certainement la refuser à Helvétius, mais il n'y a pas lieu de lui en faire beaucoup d'honneur. A ne voir dans l'homme, quelque sagacité qu'on y apporte, que l'égoïste tout à ses sens, qu'une dégradation de sa nature, il peut y avoir absence d'illusion, et même remarquable pénétration; mais il n'y a pas de grandeur. La grandeur est de voir en lui, avant tout, ce qui l'ennoblit. La grandeur est de s'élever et non de s'abaisser dans le spectacle de l'humanité; toute vue qui ne s'élève pas est petite, et, pour descendre plus bas, elle n'en est pas plus près du vrai, qui ne se sépare pas du bien, du noble et du beau. Helvétius n'a rien du génie de l'idéal; il n'a que le sens d'une fâcheuse réalité. Il lui manque la grandeur.

Veut-on maintenant que je fasse un peu plus particulièrement connaître le livre de l'*Homme* par quelques-uns des détails qu'il renferme? Sans prendre précisément au hasard, je m'affranchirai cependant de l'ordre suivi par l'auteur, et je choisirai çà et là les traits qui me paraîtront les plus propres à caractériser et à faire apprécier l'ouvrage. Ainsi, par exemple, voici avec quelle humeur chagrine il juge la France dans sa préface, et quel avenir il lui promet et lui souhaite en même temps: « Ce n'est pas sous le nom de Français que ce peuple pourra se rendre de nouveau célèbre; cette nation avilie est aujourd'hui le mépris de l'Europe. Nulle crise salutaire ne lui rendra la liberté; c'est par la consomption qu'elle périra; la conquête est le seul remède à ses malheurs..... C'est vers le nord qu'il faut maintenant tourner toutes ses espérances; de grands princes (Catherine et Frédéric

y appellent le génie, et le génie la félicité..... les soleils du midi s'éteignent, et les aurores du nord brillent du plus vif éclat. »

On sait son opinion sur les femmes comme moyen de gouvernement; il y tient, et, en la défendant ici, il dit entre autres choses qui ne sont pas toutes à citer, et qui pourraient donner lieu à l'application de cette maxime qu'il émet quelque part: Qu'en livres comme en hommes, il y a bonne et mauvaise compagnie: « Si le pain peut être la récompense du travail et de l'industrie, pourquoi pas les femmes? » Pour prouver que la sensibilité physique est de bien peu dans l'esprit, il nomme Voltaire, « dont la sensibilité, » dit-il, « n'est pas certainement aussi vive que celle des femmes, et Buffon, qui est myope, et qui ont cependant l'un et l'autre beaucoup d'esprit. » Singulière manière de démontrer que ce n'est pas la nature, que ce ne sont pas les sens, mais bien l'éducation, qui produit l'inégalité des intelligences! Il fait nombre de reproches au christianisme, auquel il n'hésite pas à préférer le paganisme, comme plus convenable à la constitution de l'homme; mais il épargne encore bien moins les ministres de son culte. « Qu'ils soient sots, » dit-il, « j'y consens; mais peut-on supposer qu'ils soient honnêtes? » « Que prouve leur conduite? » dit-il encore; « qu'il n'y a rien de commun entre la religion et la vertu. » Quoique sa doctrine de l'intérêt occupe ici moins de place que dans le livre de l'*Esprit*, on l'y rencontre cependant en plus d'un lieu, comme quand quelque part il dit: « Les partis, de même que les nations, n'estiment dans la justice que la considération et le pouvoir qu'elle procure; » et considération et pouvoir, on sait que tout se résout, selon lui, en jouissances matérielles. Aussi nie-t-il la bonté naturelle, ou le sens moral de l'homme, et s'écrie-t-il: « Malheur

au prince qui croit à la bonté originelle des caractères ! l'homme de la nature doit être cruel ; qui soutient la bonté originelle des hommes veut les tromper, » il ne faut pas d'ailleurs oublier que c'est en parlant contre Rousseau qu'il s'exprime ainsi. On se rappelle comment Voltaire relève la manière dont il traite l'amitié. C'est à cette imputation qu'il semble répondre dans ce passage : « Tous les Français se vantent d'être des amis tendres. Quand le livre de l'*Esprit* parut, ils crièrent beaucoup contre le chapitre de l'amitié ; on eût cru Paris peuplé d'Orestes et de Pylades : c'est cependant dans cette nation que la loi militaire oblige un soldat de fusiller son ami déserteur. » Toujours sa même manière de raisonner.

On ne s'étonnera pas de l'entendre parler de l'amour comme de l'amitié ; il y a cependant un chapitre intitulé : *Quelle maîtresse convient à l'oisif*, qui passe les bornes ; on y lit en effet ceci : « La chasse des femmes, comme celle du gibier, doit être différente selon le temps qu'on veut y mettre ; la femme adroite doit longtemps se faire courir par le désœuvré. » Il a aussi sa façon de parler de Dieu, et, sans le nier directement, de ne pas cependant mieux l'admettre : « Peu de philosophes ont nié l'existence d'un Dieu physique, » dit-il, « il n'en est pas ainsi du Dieu moral. L'opposition qui s'est toujours trouvée entre la justice de la terre et celle du ciel en a souvent fait nier l'existence. D'ailleurs, qu'est-ce que la morale ! le recueil des conventions que les besoins réciproques des hommes les ont nécessités de contracter entre eux ; or, comment faire un dieu de l'œuvre des hommes ? » Que reste-t-il à conclure de ce singulier raisonnement ? que le Dieu moral est vain, et qu'il n'y a que le Dieu-nature, ou plus simplement la matière et le mouvement comme principe et fond des choses.

Tel est, dans quelques-unes de ses pensées, mais celles-là représentent assez fidèlement les autres, ce livre de l'*Homme*, pâle reproduction de celui de l'*Esprit* et qui le ferait presque regretter ; véritable rechute avec aggravation, après promesse publique d'être plus sage à l'avenir. Je n'en dirai rien de plus.

Toutefois je ne finirai pas sans faire une dernière réflexion, qui tempère, s'il se peut, la sévérité de mes critiques touchant les écrits d'Helvétius, par une justice plus douce, rendue de nouveau à sa personne. Je le répéterai donc, l'homme en lui n'eut pas les torts du philosophe; et s'il faut même en croire plus d'un de ses amis, il partageait presque tous les prétendus préjugés qu'il tâchait de détruire, et son caractère, ainsi que sa vie, prouvaient contre sa doctrine. Sa faiblesse fut l'ambition du succès. Sa seule passion, dit un de ses contemporains qui le connaissait bien et qui l'aimait, était de passer pour le plus grand écrivain de son siècle ; à peine se contentait-il d'une place auprès du président Montesquieu. S'il la manquait, c'était fait de son bonheur. Aussi, si la célébrité qu'a aujourd'hui son livre vient de la défense qui en a été faite, et non de la bonté intrinsèque de l'ouvrage, il sera le plus malheureux des hommes [1]. » C'est dans ce même sentiment qu'il répondait à quelqu'un qui l'engageait à se donner à la poésie : « Mon ami, la poésie est aujourd'hui passée de mode ; c'est la philosophie seule qui donne actuellement la grande célébrité. » Or, philosopher pour la faveur du jour, pour le bruit du moment, en un temps qui n'en était pas un précisément de sagesse, quoiqu'il valût mieux au fond que parfois on ne se plaît à le dire, n'était-ce pas s'exposer à embrasser et à soutenir bien des opinions

1. Collé, *Journal historique.*

hasardeuses, auxquelles faisait accueil un public empressé pour tout ce qui s'annonçait à lui avec un certain air de nouveauté et surtout de témérité? Helvétius était un galant homme, mais qui voulait plaire au monde, et lui plaire en le flattant; il ne le pouvait guère qu'en disant comme lui, qu'en lui rendant avec complaisance ce qu'il recueillait, sans trop de choix, de ses propos familiers. Son esprit facile et doux se prêtait sans peine à ce manége; il n'avait à vaincre en lui, pour s'y plier et s'y accommoder, aucune forte originalité; il n'avait qu'à céder au penchant qui l'entraînait.

Dans le livre de l'*Homme* il a fait un chapitre pour prouver qu'il était le disciple de Locke. Il l'était bien plus encore de tout le monde, et la philosophie qui lui venait de ce maître d'un genre à part, et telle d'ailleurs qu'à son tour il l'habillait pour la lui rendre agréable, ne ressemblait que de bien loin à celle de l'*Essai sur l'entendement humain;* elle n'en avait pas surtout la gravité, la mesure et la modestie. Helvétius eût peut-être été cartésien au XVII^e^ siècle, et il ne l'eût toutefois pas été comme Malebranche ou Arnauld; au XVIII^e^ il se trouve d'une école opposée, mais moins par force de raison que par imitation; et s'il est vrai qu'il ait dit le secret de tout le monde en son temps, ce qui est loin d'être exact, des protestations éclatantes en font foi, ce secret, il ne l'a pas trouvé, il n'a fait que le répéter.

On peut donc bien séparer en lui la pensée, qui n'est guère sienne, qu'il prend un peu partout, et sans grand discernement, qu'il ne transforme guère et surtout qu'il ne corrige pas, la séparer, dis-je, du cœur, de l'âme même, de l'intime personne, et ne pas trop lui imputer l'une pour mieux estimer l'autre : c'est là peut-être ce qu'il y a de plus convenable à faire en sa faveur, pour lui assurer la part de justice bienveillante à laquelle, comme

homme, il a un droit incontestable. Mais si on le confondait avec ses ouvrages, si on ne le jugeait que par ses écrits, il faudrait lui être beaucoup moins doux, et même le condamner avec une ferme sévérité. Je suis donc heureux d'avoir pu faire loyalement à son égard cette équitable distinction.

FIN DU PREMIER VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES

DU PREMIER VOLUME.

PRÉFACE..... 1

PREMIER MÉMOIRE.

DE LA METTRIE.

1° — Sa vie..... 1
2° — L'esprit de sa doctrine..... 14
3° — Sa doctrine..... 29
4° — Appréciation de sa doctrine..... 49

DEUXIÈME MÉMOIRE.

D'HOLBACH.

1° — Sa vie..... 93
2° — L'esprit de sa doctrine..... 103
3° — Sa doctrine sur la nature..... 111
4° — Sa doctrine sur l'homme..... 125
5° — Sa doctrine sur Dieu..... 156
6° — Appréciation de sa doctrine..... 177

TROISIÈME MÉMOIRE.

DIDEROT.

1° — Sa vie..... 227
2° — Sa doctrine. — Théologie naturelle..... 261
3° — Psychologie..... 286
4° — Physique..... 302

5° — Morale..... 311
6° — Esthétique..... 324

QUATRIÈME MÉMOIRE.

HELVÉTIUS.

1° — Sa vie..... 356
2° — Sa doctrine. — Livre de l'Esprit. — Premier discours.. 393
Deuxième discours..... 410
Théorie de l'amour..... 445
Les deux derniers discours du Livre de l'Esprit. — Le Livre de l'Homme..... 503

Paris. — Typographie de Gaittet et Cie, rue Git-le-Cœur, 7.

l'espèce de scandale dont il avait consenti à faire amende honorable. Or, la publication du livre de l'*Homme* était une sorte d'infraction à cette parole donnée; et bien qu'elle n'ait pas été de son fait, puisqu'elle n'a eu lieu qu'après sa mort, elle était dans ses intentions; sa préface en témoigne. Ce n'est donc pas sans quelque peine qu'on le voit se mettre ainsi moralement en opposition avec lui-même, et ne point assez tenir de compte d'une déclaration juridique, par laquelle il s'était lié.

Il est possible que d'un ouvrage à l'autre il ait eu des sujets de ressentiment et d'amertume dont il était d'abord exempt, et que, comme il le dit quelque part, après avoir quitté Paris tolérant, il l'ait retrouvé persécuteur; mais ce qu'il y a de certain, c'est que dans sa nouvelle production il montre en matière de politique, et surtout de religion, une aigreur, un chagrin et parfois une violence qui rappellent d'Holbach; on sent même de loin en loin, dans ces pages mal ménagées, comme un souffle précurseur des terribles tempêtes qui éclateront à la fin du siècle au sein de la société; son premier livre est plutôt, comme on dirait aujourd'hui, régence et Louis XV; le second a quelque chose des plus tristes jours de la révolution. De l'un à l'autre, l'auteur ne s'est pas perfectionné, mais il s'est irrité; le bel esprit a fait place chez lui à l'esprit de mécontentement et d'amère hostilité.

En philosophie même il se modère moins; il se déclare plus pour le matérialisme: c'est ainsi qu'il dit que le mot matérialiste est synonyme d'esprit éclairé, et qu'il se prononce aussi plus hautement en faveur de l'athéisme, comme quand il dit: « Tout le monde est athée, en ce sens que personne ne comprend l'incompréhensible. » Il lui reste toujours sa passion pour l'humanité et la liberté, mais elle est moins bienveillante,

elle est morose et sombre; on y reconnaît un sentiment qui, offensé et blessé, s'emporte et s'égare volontiers.

Il y a une certaine expérience, une certaine connaissance des mauvais côtés de la nature humaine, qui a parfois sa profondeur; on ne saurait certainement la refuser à Helvétius, mais il n'y a pas lieu de lui en faire beaucoup d'honneur. A ne voir dans l'homme, quelque sagacité qu'on y apporte, que l'égoïste tout à ses sens, qu'une dégradation de sa nature, il peut y avoir absence d'illusion, et même remarquable pénétration; mais il n'y a pas de grandeur. La grandeur est de voir en lui, avant tout, ce qui l'ennoblit. La grandeur est de s'élever et non de s'abaisser dans le spectacle de l'humanité; toute vue qui ne s'élève pas est petite, et, pour descendre plus bas, elle n'en est pas plus près du vrai, qui ne se sépare pas du bien, du noble et du beau. Helvétius n'a rien du génie de l'idéal; il n'a que le sens d'une fâcheuse réalité. Il lui manque la grandeur.

Veut-on maintenant que je fasse un peu plus particulièrement connaître le livre de l'*Homme* par quelques-uns des détails qu'il renferme? Sans prendre précisément au hasard, je m'affranchirai cependant de l'ordre suivi par l'auteur, et je choisirai çà et là les traits qui me paraîtront les plus propres à caractériser et à faire apprécier l'ouvrage. Ainsi, par exemple, voici avec quelle humeur chagrine il juge la France dans sa préface, et quel avenir il lui promet et lui souhaite en même temps: « Ce n'est pas sous le nom de Français que ce peuple pourra se rendre de nouveau célèbre; cette nation avilie est aujourd'hui le mépris de l'Europe. Nulle crise salutaire ne lui rendra la liberté; c'est par la consomption qu'elle périra; la conquête est le seul remède à ses malheurs..... C'est vers le nord qu'il faut maintenant tourner toutes ses espérances; de grands princes (Catherine et Frédéric